ادراک زوالِ امت

جلد دوم

ادراک زوالِ امت

جلد دوم

راشد شاز

ملّی پبلی کیشنز، نئی دہلی ۲۵

سالِ اشاعت ۲۰۱۸ء

© جملہ حقوق محفوظ

ISBN 978-81-87856-21-1

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ تحقیق وتنقید اور علمی مقاصد کے علاوہ اس تصنیف کا جز کسی بھی شکل میں تجارت کی غرض سے نقل کرنا ممنوع ہے، خواہ یہ طریقۂ نقل سمعی ہو یا بصری یا کسی اور سائنسی طریقۂ عمل سے اسے کسی شکل میں اسے محفوظ کیا گیا ہو، الا یہ کہ مصنف کی اجازت پیشگی حاصل کر لی گئی ہو۔

نامِ کتاب : ادراک زوالِ امت (جلد دوم)
مصنف : راشد شاز
اشاعت اول : ۲۰۱۱ء
اشاعت ثانی : ۲۰۱۸ء
قیمت : مبلغ چھ سو روپئے (Rs.600/-)
مطبع : ٹامسن پریس انڈیا لمیٹڈ

ناشر
ملّی پبلی کیشنز
ملی ٹائمز بلڈنگ، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵
Milli Times Building, Abul Fazl Enclave,
Jamia Nagar, New Delhi-25
Tel:. +91-11-26945499, 26946246
Fax: +91-11-26945499
Email:millitimes@gmail.com
www.barizmedia.com

بسم الله الرحمٰن الرحيم

تاریخ کے ایک ایسے لمحے میں جب متوارث اسلام کا رشتہ انبیائی اسلام سے بڑی حد تک منقطع ہو چکا ہو اور صدیوں کی مسافت کے بعد ہم خود کو ایک تاریک اور بند گلی میں پاتے ہوں، ہمارے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ ہم کسی مضطربانہ اقدام کے بجائے وحی ربّانی کی تجلیوں سے اپنی راہوں کو منور کریں۔ مشکل یہ ہے کہ متوارث اسلام اور انبیائی اسلام کی مثال ایک عمارت کی دو علیحدہ علیحدہ منزلوں کی ہوگئی ہے۔ ان دونوں کے بیچ کوئی زینہ ہے اور نہ کوئی لفٹ۔ پھر متوارث اسلام کے شارحین کو یہ کیسے پتہ چلے کہ بالائی منزل پر انبیائی اسلام کی شکل وصورت کتنی مختلف ہے۔ اس کتاب میں ہم نے کوشش کی ہے کہ انبیائی اسلام کی طرف کوئی بڑی راہداری نہ بن سکے تو کم از کم ایک چھوٹا سا روزن ہی کھول دیں۔ کیا عجب کہ آنے والے دنوں میں کسی کو باقاعدہ لفٹ نصب کرنے کی توفیق ہو اور ہم من حیث الامت پھر سے خود کو انبیائی اسلام کی آغوش میں پائیں۔

فہرست

ابتدائیہ ۹

باب اول

الہامی تصورِ حیات کے جلو میں ۱۵

باب دوم

قرآنی دائرۂ فکر کا زوال ۱۰۵

باب سوم

رسالہ محمدی بنام گروہی اسلام ۲۳۳
اسلام کا شیعی قالب ۲۳۷
اسلام کا اسماعیلی قالب ۲۸۶
اسلام کا سنّی قالب ۳۲۸

باب چہارم

ربانی تصورِ حیات کی تشکیل نو ۴۴۷
خاتمہ بحث ۵۲۳

نقشہ جات اور جدولیں

۱ دنیا ظہورِ اسلام سے پہلے ۵۳۱
۲ دنیا ظہورِ اسلام کے بعد ۵۳۲
۳ خلفائے بنو امیہ ۵۳۳
۴ متبادل خلافتوں کا ظہور
یوروپ کے نقشے پر خلافت بنو امیہ (اندلس) ۱۷۰
خلافتِ آلِ عباس اپنے ایامِ عروج میں ۱۶۱
فاطمی خلافت اپنے ایامِ عروج میں ۱۶۳
۵ خلفائے آلِ عباس ۵۳۴
۶ فاطمی خلفاء ۵۳۵
۷ امارت و خلافت بنو امیہ (اندلس) ۵۳۶
۸ ابتدائے عہد کے فاطمی ائمہ ۵۳۷
۹ شیعی ائمہ کا شجرہ نسب ۵۳۸
۱۰ گروہی اسلام کا موجودہ منظر نامہ ۲۳۴
۱۱ شیعہ سنی خلفشار ۳۲۲
۱۲ دنیا کے نقشے پر متبعینِ محمدؐ ۵۳۹

ابتدائیہ

ادراک کی پہلی جلد اس سوال پر ختم ہوئی تھی کہ اسلام کی تشریح و تعبیر میں اگر عہد بہ عہد مختلف شارحین اور متکلمین کی مداخلت نہ ہوئی ہوتی تو آج اس کی واقعی تصویر کیا ہوتی؟ پہلی جلد سے دوسری جلد کی اشاعت کے دوران تاریخ کی رفتار غیر معمولی طور پر تیز رہی ہے۔ آج سے کوئی دس سال پہلے جب میں جلد اول کی آخری سطریں املا کروا رہا تھا عین اسی شام ٹیلی ویژن کے پردوں پر ورلڈ ٹریڈ ٹاور کی وحشت انگیز زمین بوسی اور دل گرفتہ آہ و بکا کے ہیجان انگیز مناظر نشر ہونے لگے تھے۔ گویا فہمِ زوال کے لیے درونِ امت ایک بین الاقوامی مکالمے کا وقت اچانک اختتام کو آپہنچا تھا۔ بحران کے ان سنگین لمحات میں سنجیدہ غور و فکر اور منظّم منصوبہ بندی کے لیے وقت پھر کم پڑ گیا۔ حالات فوری اقدامات کے طالب تھے سو ایک بار پھر نفسِ مسئلہ سے بے خبری کو ہم نے دل پر پتھر رکھ کر قبول کرنے میں عافیت جانا۔ تاریخ کی اس اچانک سبک رفتاری میں ہمارے لیے ایک مثبت پہلو یہ ہے کہ امت کا ضعف اور اس کا نظری و فکری زوال آج پہلے سے کہیں زیادہ ہر خاص و عام پر واضح ہے اور اس کے ازالے کے لیے عملی اقدامات کی ضرورت بھی اب پہلے سے کہیں زیادہ شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

گذشتہ چند برسوں میں روایتی اور تقلیدی طرزِ فکر پر بڑے نمایاں سوالیہ نشانات لگتے رہے ہیں۔ افسوس کہ ایسی زیادہ تر کوششیں درونِ امت تحلیل و تجزیے کے بجائے حالات کے دباؤ کے تحت کی گئی ہیں اس لیے ان میں وقتی طور پر حالات کی درستگی کا وہی روایتی مضطربانہ انداز پایا جاتا ہے۔ ہم ابھی تک کیچ آن سنڈروم (catch-on syndrome) سے آگے نہیں نکلے ہیں جہاں ترقی کے لیے یہ لازم سمجھا جاتا ہے کہ ہم سائنس و حرفت اور مدنیت کی راہ

میں اقوامِ مغرب کی اس سرعت سے تقلید و نقّالی کریں کہ بالآخر ایک دن ہمارے قدم ان سے آگے نکل جائیں۔ مدنیت محرفہ (uneven development) کا وہ تصور جو ترقی کے نام پر مسلسل ماحولیات اور فطرت کی پامالی کا سبب ہوتا رہا ہے ہمارے بیشتر پالیسی سازوں کے لیے آج بھی ایک لائق تقلید ماڈل ہے۔ گذشتہ چند برسوں میں عالم اسلام کے مختلف حصّوں میں سائنسی تعلیم کا خاصا رجحان پیدا ہوا ہے۔ مغربی مصنفین کی کتابوں کے ترجمے کے سلسلے میں بھی غیر معمولی دلچسپی دیکھنے میں آئی ہے۔ شاید ہمارے پالیسی سازوں کے دل و دماغ پر عہدِ مامون کا دارالحکمہ اور اسی عہد کی تحریکِ ترجمہ کی رومانوی یادیں منڈلا رہی ہیں اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جدید دانش گاہوں کے قیام اور ترجموں کی غلغلہ انگیز مہم ایک بار پھر انھیں عباسی بغداد کی جاہ و حشمت سے ہمکنار کر سکتی ہے۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے معصوم خیالات خواہ کتنے ہی طرب انگیز کیوں نہ ہوں ہمیں کسی نشاۃ ثانیہ سے ہمکنار نہیں کر سکتے۔ آئندہ صفحات میں ہم نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تحریک ترجمہ کی طرف تقلیدی روّیہ ہمارے لیے کم و بیش اسی بحران کا پیش خیمہ ہوگا جس سے نکلنے میں ماضی میں ہماری کئی صدیاں ضائع ہوگئی تھیں۔ جدید امریکی یا یوروپی دانش گاہوں کو جوں کا توں درآمد کر لینا بھی ہمارے مسائل کا مداوا نہیں ہو سکتا۔ مغربی طرز کی یہ دانش گاہیں جن کا ارتقاء مغرب کی ضرورت، ثقافت اور تصورِ حیات کے نتیجے میں ہوا ہے، دراصل مغربی شخصیت کی تعمیر کے لیے مؤثر اور مجرب ہیں۔ ان سے ہماری پہلو دار اور بیدار مغز شخصیت کی تعمیر کا کام نہیں لیا جا سکتا۔ مغرب کے تراشیدہ دل و دماغ، منہج علمی اور ثقافت کے نتیجے میں ہمارے روایتی معاشروں میں مزید چپقلش اور مسائل پیدا ہوں گے۔ شرعی اور غیر شرعی علوم کی ثنویت کہیں بڑے فکری بحران کا باعث ہوگی اور اس دانشورانہ خانہ جنگی میں رہا سہا سماجی ڈھانچہ بھی تباہ ہو جائے گا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ علوم جدیدہ کا یہ آبشار ہمارے اندرون سے بہے۔ اس کی جڑیں ہمارے دینی تصورات میں پائی جاتی ہوں اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہم دین کے مروجہ فہم کو اللہ کی کتاب اور رسول اللہ کی سنتِ ثابتہ مکشوفہ متواترہ کی روشنی میں تحلیل و تجزیے کا موضوع نہ بنائیں۔

غلط اقدامات خواہ کتنی ہی نیک نیتی سے کیوں نہ کیے گئے ہوں غلط نتائج ہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ عہد اموی میں تراشیدہ روایتوں پر بند باندھنے کے لیے عمر بن عبدالعزیز کو یہ ترکیب سوجھی کہ وہ روایات کا ایک جامع اور مستند مجموعہ عین سرکاری سرپرستی میں کچھ اس طرح مرتب کروا دیں کہ آنے والے دنوں میں کسی کے لیے نئی تراشیدہ روایتوں کی اشاعت کا موقع نہ رہے۔ عمر بن عبدالعزیز کی اچانک موت سے یہ منصوبہ تو آگے نہ بڑھ سکا البتہ روایتوں کی ترتیب و تجمیع کے لیے ایک خلیفۂ عادل کی سند ہاتھ آگئی اور اس طرح نظری التباسات کی دھند چھٹنے کے بجائے کذاب و مفتری روایوں کے ہاتھوں مزید دبیز ہوتی گئی۔ مامون نے، جو خود اصحابِ علم و فضل میں

سے تھا، مسلمانوں کے فکری انتشار کے سدّ باب کے لیے انھیں بزور باز وعقائد کے ایک چارٹر پر متفق کرنے کی کوشش کی۔ اس کے خیال میں قرآن کو قدیم ماننا تعدّ دِقدماء کے سبب شرک کا باعث تھا۔ جوشِ اصلاح میں نہ جانے کتنی قیمتی جانیں ضائع ہوگئیں لیکن مسلمانوں کی تشتتِ فکری کا ازالہ نہ ہوسکا۔ متوکل کے عہد میں ایک بار پھر راسخ العقیدگی کی تشریح ریاست کا ایجنڈا بنی۔ ابن حنبل کی علامتی شرکت سے متوکل محی السنہ قرار پائے۔ وقتی طور پر یگانگت کا احساس عام ہوا۔ لیکن اس پورے قضیہ کے جلو میں خلیفہ کے ساتھ ساتھ شیخ الاسلام کی علامتی کرسی بھی نامحسوس طور پر قائم ہوگئی۔ اسمٰعیلی اور شیعی فکر کے بالمقابل ایک راسخ العقیدہ اسلام کی اشاعت کا خیال نظام الملک کو علوم شرعی کی دانش گاہوں کی طرف لے گیا۔ بظاہر تو نظامیہ مدرسوں کے جال نے راسخ العقیدہ سنّی فکر کی اشاعت میں بڑا مؤثر رول انجام دیا البتہ ان اقدامات سے علم کی شرعی اور غیر شرعی تقسیم کچھ اس طرح دائمی تقدس اختیار کرگئی کہ آج تک ہم اس کے پیدا کردہ سراب سے باہر نہیں آسکے ہیں۔ اسی طرح ملک الظاہر شاہ بیبرس نے، جو عین جالوت کی فیصلہ کن جنگ میں منگولوں پر اپنی فتح کے سبب ہماری ملی تاریخ میں مجاہدِ اعظم کی حیثیت سے دیکھے جاتے ہیں، مسلمانوں کو فقہی خانہ جنگی سے نجات دلانے کے لیے بیک وقت چار مسالک کے قاضیوں کی متبادل عدالتیں قائم کردیں۔ بیبرس کے اس اصلاحی اقدام نے وقتی طور پر مسلکی تشدد کو شاید کم کیا ہو، البتہ اس عمل نے رفتہ رفتہ ائمہ اربعہ کے خیمے کو اس قدر تقدس اور دوام عطا کردیا کہ آنے والے دنوں میں ایک امت ہمیشہ ہمیش کے لیے چار متحارب دھڑوں میں منقسم ہوکر رہ گئی۔ جب تک حالات کا صحیح تحلیل وتجزیہ نہ کیا جائے رفع فتنہ کی خاطر اٹھایا جانے والا ہر قدم ہمیں مزید التباسات میں الجھادے گا۔ ہم اپنی منزل سے مزید دور ہوتے چلے جائیں گے۔

تاریخ کے ایک ایسے لمحے میں جب متوارث اسلام کا رشتہ انبیائی اسلام سے بڑی حد تک منقطع ہو چکا ہو اور صدیوں کی مسافت کے بعد ہم خود کو ایک تاریک اور بند گلی میں پاتے ہوں، ہمارے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارا نہیں کہ ہم کسی مضطربانہ اقدام کے بجائے وحی ربّانی کی تجلیوں سے اپنی راہوں کو منور کریں۔ مشکل یہ ہے کہ متوارث اسلام اور انبیائی اسلام کی مثال ایک عمارت کی دو علیحدہ علیحدہ منزلوں کی ہوگئی ہے۔ ان دونوں کے بیچ کوئی زینہ ہے اور نہ کوئی لفٹ۔ پھر متوارث اسلام کے شارحین کو یہ کیسے پتہ چلے کہ بالائی منزل پر انبیائی اسلام کی شکل وصورت کتنی مختلف ہے۔ اس کتاب میں ہم نے کوشش کی ہے کہ انبیائی اسلام کی طرف کوئی بڑی راہداری نہ بن سکے تو کم از کم ایک چھوٹا سا روزن ہی کھول دیں۔ کیا عجب کہ آنے والے دنوں میں کسی کو باقاعدہ لفٹ نصب کرنے کی توفیق ہو اور ہم من حیث الامت پھر سے خود کو انبیائی اسلام کی آغوش میں پائیں۔

انسانی زندگی کے تمام بحران دراصل غلط استنباط اور غلط اقدامات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ بحران کے

مالۂ وماعلیہ کا اگر واقعی ادراک ہو تو اس کے سدّ باب کی قوانینِ فطرت میں بدرجۂ اتم گنجائش موجود ہوتی ہے۔ البتہ جو قومیں غیر روایتی اقدامات سے ڈرتی ہیں، جو ممکنہ پیش آمدہ نئی صورتِ حال سے خوف کھاتی ہیں، ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ ہر قیمت پر تبدیلی کا راستہ روک کر بیٹھ جائیں۔ اس طرح مسائل تو حل نہیں ہوتے البتہ بحران کی شدت میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ مسائل سے دانستہ صرفِ نظری اور شتر مرغی کو شعار بنا لینا دماغ کو منجمد کر دیتا ہے۔ پھر ایسی امت موت موت جینے کی کچھ اس قدر عادی ہو جاتی ہے کہ اسے زندہ زندگی کی ہر دعوت پر دشمنوں کی سازش اور شیاطین کے وساوس کا گمان ہوتا ہے۔ آخر ہم اس حقیقت سے کیسے آنکھیں بند کر سکتے ہیں کہ تبدیلی کائنات کی رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ خدا کی یہ کائنات مسلسل آگے بڑھ رہی ہے۔ ہر لمحہ ایک نئی تجلی، ایک نئے تماشائے شوق، ایک نئے طرب اور ایک نئے احساس کا ظہور ہے۔ ہمارا رویہ خلاقانہ ہو اور ہم امینِ کائنات کی حیثیت سے اس تماشائے کن فیکون کے پسِ پردہ خدائی اسکیم کا کسی قدر ادراک رکھتے ہوں اور ہمارے احساس وادراک مسلسل اس بات کی شہادت دے رہے ہوں کہ ربنا ماخلقت هذا باطلا تو ہمیں ان تبدیلیوں سے خوف کھانے، ان کی نامانوسیت سے وحشت زدہ ہونے اور ان کا راستہ روک کر بیٹھ جانے کی چنداں ضرورت پیش نہیں آتی۔ کتابِ ھدیٰ کے حاملین کے لیے کتابِ فطرت کے طرب انگیز جلوے خوف کے بجائے خشیت کا باعث ہوتے ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ کن فیکون کے رموز سے واقف یہ امت اپنی ملّی، ثقافتی، سماجی اور سیاسی زندگی میں پیدا ہونے والے تغیرات سے خوف کھائے اور نئی صورت حال کے لیے نیا حل تلاش کرنے پر قادر نہ ہو۔

جس طرح کائنات مسلسل نمو اور ارتقاء کے راستے پر گامزن ہے اسی طرح کاروانِ انسانی بھی مسلسل تاریخ میں اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے۔ تسخیر واکتشاف نے انسانی زندگی کو حیرت انگیز تغیرات سے دوچار کر رکھا ہے۔ تجارت ہو یا حرفت، تعلیم ہو یا تعلم یا درس وارشاد کی مجلسیں، سفرحضر سے لے کر فضائے بسیط کی بلندیوں تک زندگی کا قالب کچھ اتنی تبدیلیوں سے گزر رہا ہے کہ اب موجودہ دنیا میں عدل وقسط کے قیام کے لیے روایتی فقہ کفایت نہیں کر سکتی۔ جب ہمارے پاس وحی ربّانی کا لازوال وثیقہ اپنی تمام آب وتاب کے ساتھ موجود ہو اور جس کے بارے میں ہمارا یہ یقینِ واثق ہو کہ یہ ہمارے بے سمت قافلے کو شاہراہ ہدایت پر از سرِ نو گامزن کر سکتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس کی موجودگی میں ہم اپنے ہی جیسے انسانوں کی ان فکری کاوشوں پر اصرار کریں جن پر آج صدیوں کی گرد جم چکی ہے۔

اسلام سے ہماری وفاداری اور قلبی وابستگی ہم سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ ہم اپنے فہمِ اسلام کو مسلسل خود احتسابی کی میزان پر رکھیں۔ اسے ہر آن قرآن مجید اور سنت ثابتہ کی روشنی میں صیقل کرتے رہیں۔ تبھی ہماری فکرِ بے نیام

میں یہ کوند پیدا ہوسکتی ہے کہ وہ انسانی التباسات اور شیطانی وساوس کا پردہ چاک کر سکے۔ محض قدماء کی فکری کاوشوں اور عملی اقدامات کو خراجِ تحسین پیش کرنا مستقبل میں ہمارے فاتحانہ داخلے کی ضمانت نہیں بن سکتا۔ بلکہ خطرہ ہے کہ اکابر پرستی کی اس بڑھتی لئے میں کسی ایماندارانہ تحلیل و تجزیہ کا امکان ہی جاتا رہے اور ہم ایک نئی ابتداء کے بجائے گردشِ محوری کی لعنت میں گرفتار ہو جائیں۔ بدقسمتی سے گذشتہ کئی صدیوں سے ہم من حیث الامت قلب و نظر کی اسی خوابیدہ کیفیت میں مبتلا ہیں۔ ہماری بے سمتی اور مخمور دماغی کے چرچے عام ہیں۔ ایک نئی ابتداء کے لیے لازم ہے کہ ہمارے خوابیدہ ملی وجود کو وحی ربّانی کے راست جھٹکے لگیں۔ حالات کی سنگینی، تاریخ کا انحراف اور عمومی آہ و بکا کے اس ماحول میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ خدا کوئی پیغمبر بھیجتا۔ اب یہ ہمارا اعزاز ہے کہ آخری رسولؐ کے متبعین ہونے کے سبب کارِ نبوت کا یہ گراں بار ہمارے کمزور کاندھوں پر آ پڑا ہے۔ گویا وقت آ گیا ہے کہ وحی ربّانی کے گرد تمام انسانی پہرے یکسر اٹھا دیئے جائیں۔ وحی کی نعمتِ عظمٰی سے ہماری نسلیں بھی اسی طرح راست اکتساب کریں جس طرح مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں نے کیا تھا۔ پھر وہی ولولہ سامانیاں اور وہی غیر متزلزل اعتماد ہمارے حصّے میں آئے جو سیادت پر فائز امتوں کا وصف ہوا کرتا ہے۔

اس کتاب کی حیثیت کسی علمی کاوش یا تحقیقی مطالعہ کی ہرگز نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس حیثیت سے پڑھا جانا چاہیے۔ ہمارا مقصد ایک درونِ خانہ مکالمہ کا آغاز ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے ہزار سالہ انحرافات کی درستگی کے لیے لازم ہے کہ ہم ان ہمالیائی غلطیوں کا کسی قدر ادراک، اور اس سے بھی کہیں بڑھ کر، اعتراف کر سکیں جو تاریخ کے مختلف ادوار میں ہم سے سرزد ہوئی ہیں اور جن پر گزرتے وقتوں کے ساتھ تقدیس و استناد کا گمان ہونے لگا ہے۔ نفسِ مسئلہ کی تفہیم کے لیے ہمیں غیر معمولی طور پر ایک بڑا کینوس تشکیل دینا پڑا ہے تاکہ ہزار سالہ التباسات کی ایک جھلک بیک نظر دکھائی دے سکے۔ ایک ایسے عہد میں جہاں تخصّصِ فن کو علمی زندگی کی معراج سمجھا جاتا ہے، مختلف علوم کی مدد سے ایک بڑے کینوس کی تشکیل ہوسکتا ہے بعض علمی طبائع پر گراں گزرے۔ لیکن ہماری مشکل یہ تھی کہ اتنے بڑے مسئلہ کا جب تک ایک جامع تحلیل و تجزیہ نہ ہو صورتِ حال کی واقعی تصویر کشی ممکن نہ تھی۔ یہ میری اپنی کم مائیگی تھی جو مجھے جدید سائنس سے لے کر فقہ و آثار، تاریخ و تفسیر، فلسفہ و الٰہیات، کلام و منطق، عروض و آہنگ، طب و تصوف، رمل و نجم شناسی اور نہ جانے کن کن وادیوں میں لے گئی تب کہیں جا کر یہ ممکن ہو سکا کہ میں زوالِ فکر و نظر کی اس دلخراش داستان کو کسی قدر شرح و بسط کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کر سکوں۔ مجھے اندازہ ہے کہ ایک طائرانہ نگاہ جہاں بیک نظر زمینی حقائق کو ہمارے مشاہدہ کا حصّہ بنا دیتی ہے وہیں باریک بیں تجزیہ اس بات کا طالب ہوتا ہے کہ ہم ایک ایک شئے کو جیسی کہ وہ ہے تفصیلی تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنائیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ ان دو طریقۂ کار میں

توازن پیدا کرنے میں مجھے کہاں تک کامیابی ملی ہے البتہ یہ ضرور ہوا ہے کہ ایک بڑا کینوس اختیار کرنے کے سبب مجھے بسا اوقات یہ احساس ہوتا رہا ہے گویا ہاتھی پورے کا پورا بیک نگاہ ہمارے تحلیل و تجزیہ کا موضوع ہو اور جہاں اس بات کا کوئی امکان نہ ہو کہ کہانی کے اندھوں کی طرح جس کے ہاتھ اس کا جو حصّہ لگے اسے ہی وہ حقیقت قرار دے ڈالے۔ ایک وسیع و عریض کینوس کا انتخاب یقیناً ایک بڑا علمی چیلنج تھا جس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے میرے پاس کوئی تیاری تھی اور نہ ہی کوئی تجربہ لیکن جیسے جیسے نفسِ مسئلہ میں میری دلچسپی بڑھتی گئی میں پہلے سے کہیں زیادہ اس بات کا قائل ہوتا گیا کہ مسئلہ سے ہماری ناشناسی کا ایک سبب تحقیق و تجزیہ کا تخصیصی انداز بھی ہے جس نے ہمارے عافیت بین علماء و مفکرین کو بڑی تصویر کے ادراک سے روکے رکھا ہے۔

یہ کتاب جتنے جواب فراہم کرتی ہے اس سے کہیں زیادہ سوال قائم کرنے کی موجب ہے۔ ایسا اس لیے کہ صحیح سوال قائم کرنا از خود صحیح اور صائب جواب کی طرف رہنمائی سے عبارت ہے اور اس لیے بھی کہ یہ کوئی منزل من اللہ کتاب نہیں جس پر حرفِ آخر کا گمان ہو۔ صدیوں سے بند درونِ خانہ مکالمے کے آغاز کی یہ کوشش یقیناً بعض طبائع پر گراں گزرے گی۔ بسا اوقات ہمیں ایسا محسوس ہوگا گویا متقدمین کی جلالتِ علمی اور ان کی تشریح و تعبیر شک کے دائرے میں آگئی ہو۔ لیکن اگر مکالمے کے اعلیٰ مقاصد ہمارے پیشِ نظر رہیں تو ہم محض اظہارِ غیض و غضب کے بجائے اس مکالمے میں خود کو شریک و سہیم پائیں گے۔ میرے نزدیک سچ کو قبول کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سچ ہو، خواہ سارا زمانہ اس کے خلاف گواہی دیتا ہو۔

راشد شاز

علی گڑھ، ۱۳؍فروری ۲۰۱۱ء

باب اوّل

الہامی تصورِ حیات کے جلو میں

﴿ وما اوتيتم من العلم الا قليلا ﴾

مکہ سے کوئی دو میل دور غارِ حرا کی تنہائی میں محمدؐ بن عبداللہ ان عظیم سوالات سے نبرد آزما تھے جو ازل سے مضطرب اور بیدار مغز قدسی نفسوں کی توجہ کے محور و مرکز رہے ہیں۔ خدا کیا ہے؟ اس کائنات کی ابتداء کیسے ہوئی؟ اور کون ہے وہ ہستی جس کے وجود سے مکاں اور لامکاں کی تخلیق عبارت ہے؟ یہ کیسا بھید ہے جس کی سریت سے جس قدر نقاب اٹھتا جاتا ہے اس کی سریت میں مزید اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ خدا کا تجربہ اگر خلاقانہ ہو تو وہ انسان کو تسخیر کائنات کے فریضہ پر آمادہ کرتا ہے۔ اور اگر مقلدانہ ہو تو انسانی ذہن ﴿وجدنا آباء نا كذالك يفعلون﴾ کے پیدا کردہ توہمات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اور یہی تجربہ اگر تکبر و غرور کے آمیزے سے تشکیل پائے تو بغاوت اور سرکشی کو جنم دیتا ہے۔ دیکھا جائے تو انسانی تاریخ کا تمام عروج و زوال اسی ایک نکتہ کی تشریح و توضیح سے عبارت ہے۔ دنیا کے تمام تصورِ حیات اور کائنات کے سلسلے میں تمام انسانی مفروضوں کی ابتداء اور انتہاء اسی ایک نکتہ پر آ کر مرکوز ہو جاتی ہے۔

محمدؐ بن عبداللہ خانوادۂ براہیمی کی ہاشمی شاخ کے ایک ممتاز فرد تھے۔ ان کے قبیلہ قریش کو متولیانِ کعبہ کی حیثیت سے روحانی پیشواؤں کا مقام حاصل تھا۔ کعبہ کی دیکھ ریکھ اور معیاری انتظام و انصرام کے سبب مکہ کو ایک تجارتی منڈی کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ روحانی اور تجارتی سیر و سیاحت کی یکجائی کے سبب اطراف و اکناف کی دولت مکہ میں کھنچی چلی آتی تھی۔ خدا اہالیانِ مکہ کے حسی تجربے کا اب حصہ رہا ہو یا نہیں البتہ یہ بات ہر خاص و عام پر عیاں تھی کہ دینِ براہیمی

کی تجارت اور اس کی فنکارانہ ترغیب وتحریص نے وادیٔ غیر ذی ذرع میں رہنے والوں پر آسائش کے وافر امکانات وا کر دیئے ہیں۔

محمدؐ اہل مکہ کے اس مکروہ کاروبارِ مذہب سے سخت متنفر تھے جہاں دین براہیمی کی باقیات کے نام پر بے مغز رسوم اور توہمات کا ایک طویل سلسلہ جاری تھا۔ یہ خیال عام تھا کہ دینِ براہیمی کی اساس کھوئی گئی ہے اور یہ کہ دین کے نام پر مکہ کی یہ چمک دمک کاروبارِ دین داری سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن زید بن عمرو جو کعبہ کی دیواروں سے ٹیک لگائے بیٹھے تھے اہل قریش سے یوں مخاطب ہوئے: ''اے قریش! اس خدا کی قسم جس کی مٹھی میں میری جان ہے تم میں سے ایک شخص بھی ابراہیم کے دین پر عامل نہیں ہے سوائے میرے۔ پھر وہ تاسف بھرے انداز میں یوں گویا ہوئے بارالٰہا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تیری عبادت کا صحیح طریقہ کیا ہے تو میں ضرور اسی طرح تیری عبادت کرتا لیکن افسوس کہ میں اس بات سے آگاہ نہیں''[1]

مکہ کے منظم کاروبارِ دین داری میں رب کعبہ کی حیثیت ایک ایسے خدائے معطل کی تھی جس سے دادرسی کی ضرورت اب کم ہی سمجھی جاتی تھی کہ اطرافِ مکہ کے مختلف قبائل نے اپنی اپنی خواہشات اور تمناؤں کے مطابق اپنے لیے علیحدہ علیحدہ بت تراش لیے تھے۔ ان بتوں کا تعلق حرم کعبہ سے بس اتنا تھا کہ وہ مختلف اوقات میں مکہ سے دور دراز علاقوں میں لے جائے گئے تھے۔ اس کے علاوہ جن خداؤں یا بتوں سے قبائل عرب کا کام نکلتا تھا وہ حرم کعبہ میں رکھے ہوئے تھے جن کے دیکھ ریکھ کی ذمہ داری کلید بردارانِ کعبہ کو سونپی گئی تھی۔ عرب قبائل اپنی مطلب براری کے لیے اپنے قبائلی خدا کی پرستش اور اس کی زیارت کو نیک شگون جانتے اور اس طرح ان کی سالانہ زیارت سے مکہ کی روحانی اور تجارتی زندگی میں چہل پہل کا سماں قائم رہتا۔ گویا مذہب کے نام پر اہل مکہ نے ایک ایسے تجارتی اور سرمایہ دارانہ نظام کو قائم کر رکھا تھا جو بڑی کاریگری سے سادہ لوحوں کے مذہبی استحصال اور اس کے پس پردہ مکہ کی سرمایہ دارانہ سرگرمیوں کو مسلسل فروغ واستحکام عطا کر رہا تھا۔

محمد بن عبداللہ پر اس قرشی سرمایہ دارانہ نظام کی اصل حقیقت اوروں سے کہیں زیادہ واضح تھی۔ آپؐ اس بات پر سخت اضطراب محسوس کرتے کہ خادمینِ کعبہ نے اس عظیم وراثت کو معاشی حصول اور سماجی تفاخر کا ذریعہ بنا ڈالا ہے۔ اور یہ کہ مذہب کے نام پر یہ مکروہ تجارت سخت روحانی تشتت اور ہمہ گیر فتنہ وفساد کا سبب بنی ہے۔ حلف الفضول کے موقع پر آپؐ کو اس چشم کشا مشاہدہ کا موقع ملا کہ کس طرح مجاورانہ ذہنیت ایک پتھر کی تنصیب کے مسئلہ پر جنگ وجدل کا بازار گرم کر دیتی ہے۔

تصورِ توحید کے پس پشت چلے جانے کے سبب اہالیانِ مکہ اور دیگر قبائل عرب بدترین قسم کے توہمات سے دوچار

تھے۔ اہم معاملات میں وہ اپنے دل و دماغ کے بجائے خشب وحجر کے تراشیدہ بتوں سے رہنمائی کے طالب ہوتے اور پھر جو اشارے حاصل ہوتے اس کے مطابق عمل کرتے۔[۲] اس توہم پرستی نے اہل مکہ کو ایک ایسی بند گلی میں پہنچا دیا تھا جہاں سے نکلنے کی کوئی سبیل دکھائی نہ دیتی تھی۔ ﴿وجدنا ابآنا كذالك يفعلون﴾ کی گونج میں ان کی تخلیقی صلاحیتیں اور تحلیل وتجزیہ کی قوت منجمد ہو کر رہ گئی تھی۔

جب دین مذہب یا تجارت بن جائے اور مذہب سے مادّی منفعت کا کام لیا جانے لگے تو پھر حق و باطل کا تراشیدہ معیار بھی ڈانوا ڈول ہونے لگتا ہے۔ اہل مکہ حلت وحرمت کے فن میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ جب چاہا اپنی منفعت کے لیے حرام مہینوں کو مؤخر یا مقدم کرنے کا اعلان کر ڈالا اور اس طرح روایتی دین داری یا سنن معروف کے قدموں سے بھی ثبات کا پتھر کھینچ ڈالا۔ مکی سرمایہ داری اور قرشی پیشوائی استحصال کی اس معراج پر جا پہنچی تھی جہاں غیر شعوری طور پر وہ خود اپنی بنیادوں پر تیشہ چلا رہی تھی۔ روحانی پیشوائی ہو یا استحصالی سرمایہ داری اس کی مثال ایک ایسی مخلوق کی ہے جس کی طلب ایک مرحلے میں اتنی بڑھ جاتی ہے کہ اُسے زندہ رہنے کے لیے خود اپنے آپ کو نوالۂ تر بنانا پڑتا ہے۔ یہی وہ بند گلی تھی جس میں ماقبل اسلام کا انسانی قافلہ پھنس کر رہ گیا تھا۔

بند گلی کے عمومی احساس نے قیافہ شناسوں اور مستقبل بینوں کے لیے اشارات و امکانات کی ایک نئی دنیا روشن کر دی تھی۔ خبر گرم تھی کہ نئے نبی کی آمد کا زمانہ اب قریب آ پہنچا ہے۔ بعض حضرات رسول موعود کی تلاش میں مختلف علاقوں میں پھرتے رہے۔ پھر اس امید پر کہ شاید مستقبل کے نبی کا ظہور مکہ میں ہو وہ مکہ لوٹ آئے۔ ان میں سے ہی ایک زید بن عمرو تھے جو بعثت محمدؐی سے پہلے ہی انتقال کر گئے۔ اس کے علاوہ عثمان بن حریث، عبید اور ورقہ بن نوفل راہ حنیف کے متلاشیوں کی حیثیت سے مکہ میں معروف تھے۔ گویا ایک عمومی بے چینی اس بات کا اشارہ تھی کہ اب وہ لمحہ آ پہنچا ہے جب پردۂ غیب سے وہ سب کچھ ظاہر ہو جس کے بارے میں عرصہ ہائے دراز سے اہل فکر و نظر سرگوشی کیا کرتے تھے۔

یہ وہی ایام تھے جب محمدؐ بن عبداللہ غار حرا میں ان سوالات سے نبرد آزما تھے جو کبھی ابوالانبیاء ابراہیمؑ کی ہم کلامی کا موضوع رہا تھا۔ ابراہیم کو آفتاب کے طلوع و غروب، اس کی قوت و حرارت اور اس کی سریت پر اس غیر مرئی قوت کا گمان ہوتا جس نے اس مہیب کائنات کو رنگ و بو عطا کر رکھا تھا۔ لیکن پھر بہت جلد ابراہیم کی ہم کلامی اور تلاش حق کی مساعی نے اس راز سے پردہ اٹھا دیا کہ قوت کی ان علامتوں کے آگے سجدہ ریز ہو جانا فکر و نظر کی موت ہے۔ ابراہیم کی ہم کلامی کی طرح محمدؐ کی خلوت نشینی بھی ایک مسرت انگیز اور انقلاب آفریں تجربے سے دوچار ہوئی۔ حراء میں جو کچھ ہوا اس نے آنے والے دنوں میں دنیا کی تاریخ بدل دی۔

کہا جاتا ہے کہ ایک رات جب محمدؐ غارِ حراء میں سوئے تھے وہ ایک طرب انگیز تجربے سے دوچار ہوئے،

نہ تو یہ خواب تھا اور نہ ہی عالم بیداری بلکہ ایک ایسا تجربہ تھا جس کے واقعی بیان سے انسانی زبان عاجز ہے۔ بقول محمد رسولؐ اللہ: ’’میں سویا ہوا تھا کہ جبرئیل میرے پاس حریری رومال میں لپٹی ایک کتاب لائے اور کہا کہ اسے پڑھیئے۔‘‘ جبرئیل کی اس اچانک آمد سے آپؐ خوفزدہ ہوگئے سو جبرئیل نے ایک ہاتھ آپؐ کے سینے پر اور دوسرا پیٹھ پر رکھا اور دعا کی: الھم احطط وزرہ واشرح صدرہ وطھر قلبہ۔ پھر آپ کو بشارت دی کہ اے محمدؐ مبارک ہو کہ آپ اس امت کے نبی ہیں: لا تخف یا محمد! جبرئیل رسول اللہ جبرئیل رسول اللہ الی انبیائہٖ ورسلہٖ فا یقن بکرامۃ اللہ فانک رسول اللہ۔ پھر آپ کو یہ آیات پڑھائیں: ﴿اقراء باسم ربک الذی خلق۔ خلق الانسان من علق۔ اقراء و ربک الاکرم الذی علم بالقلم﴾۔

سورہ علق کی ان آیات میں اگر ایک طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی تسلی دی جا رہی تھی کہ آپ کا رب اکرم ہے جس نے انسان کو قلم کا استعارہ عطا کیا اور اسے وہ کچھ بتایا جس کا اسے علم نہ تھا تو دوسری طرف اس بات کا اشارہ بھی کہ اب لذت گوشہ نشینی کے دن ہوا ہو چکے۔

جبرئیل تو واپس چلے گئے البتہ وہ محمد رسول اللہ پر اس مسرّت انگیز اور مہیب تجربے کا لافانی نقوش چھوڑ گئے۔ آپؐ کو ایسا محسوس ہوا جیسے جبرئیل نے یہ تحریر آپ کے سینے میں لکھ دی ہوئے حراء کے اس تجربہ نے محمدؐ بن عبداللہ کو اب محمد رسول اللہ کے منصب پر فائز کر دیا تھا۔ اب ان کے کاندھوں پر اقوام وملل کو راہ یاب کرنے کی ذمہ داری آ پڑی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس تجربے کے بعد آپؐ دوبارہ غارِ حراء کی طرف تشریف نہیں لے گئے۔

الہامی دائرۂ فکر کی تشکیل

نئی وحی کی آمد ایک نئے دائرۂ فکر سے عبارت تھی۔ انسان اور خدا، کائنات اور اس کی ابتداء وانتہا سے متعلق تمام تر سوالوں کا مکشوف ومربوط مکالمہ اب آئندہ تیئس ۲۳ سالوں تک قرآنی وحی کی شکل میں جاری رہنا تھا۔ قرآن مجید نے ان پراسرار اور مہیب سوالوں سے سرّیت کی نقاب یکسر تو نہیں الٹی ہاں یہ ضرور کیا کہ انسان کو اس مہیب سرّیت سے بڑی حد تک ہم آہنگ اور مربوط کر دیا۔ اب کائنات پراسرار خوف ودہشت کا استعارہ نہیں رہ گئی تھی جس کے مظاہر کے آگے سجدہ ریزی کی ضرورت محسوس ہو بلکہ یہ سب کچھ اس خالق کی عظیم صناعی کی نشانی سمجھی جاتی تھی۔ گویا اب تک جو لوگ فطرت کی پرستش میں مبتلا تھے وہی لوگ اس پراسرار کائنات کو خدائے واحد کے تخلیقی استعارے کے طور پر دیکھنے اور برتنے کی کوشش کرنے لگے کہ اب کائنات کوئی معمہ نہیں بلکہ خالق کل کا تعمیر کردہ ایک ایسا زمان ومکان تھا جس کے اندر

رنگ بھرنے کا بنیادی فریضہ حاملین وحی کو انجام دینا تھا۔

نئے دائرۂ فکر کی تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہم ان کلیدی تصورات کا قدرے تفصیل سے تذکرہ کریں جس نے انسانی ذہن کو ایک غلغلہ انگیز تقلیبِ فکر ونظر سے دوچار کر دیا تھا۔ آنے والی تمام تر انسانی تاریخ، خواہ وہ مشرق میں ظہور پذیر ہوئی ہو یا مغرب میں، دراصل اسی تقلیبِ فکر ونظر کا توسیعہ ہے۔

سرِّ کائنات کی عقدہ کشائی

نئی وحی نے خود کو رسومِ عبودیت کی تعلیم تک محدود رکھنے کے بجائے تسخیری اور اکتشافی ذہن کے قیام کی غلغلہ انگیز تحریک برپا کی۔ روایتی مذہبی ذہن کو سخت حیرت ہوتی ہے کہ ایک مذہبی روحانی کتاب میں تخلیق کائنات کے سلسلے میں اس قدر تفصیلی بیانات کی آخر ضرورت کیا تھی۔ البتہ جو لوگ اس بات کا کسی قدر ادراک رکھتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق ایک مستقل منصوبے کا حصہ ہے ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾ اور یہ کہ اس کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی، ان کے لیے یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ کائنات کی اصل حقیقت سے آگہی نہ صرف یہ کہ انھیں مظاہر پرستی اور توہمات سے محفوظ رکھے گی بلکہ اس سے ایک صحت مند تسخیری اور اکتشافی ذہن کی تعمیر بھی ممکن ہو سکے گی۔ جب تک انسان کے اندر اس درجے کا ایقان پیدا نہ ہو کہ الساعة یا آخری لمحہ آکر رہے گا (اجل مسمی) جب کائنات اپنے مستقر کو پہنچے گی جس کا علم یقیناً صرف اللہ کو ہے ﴿انما علمها عند ربی لا یجلیها لوقتها الا هو﴾ (اعراف: ۱۸۷) ایک معنی خیز اور بھرپور زندگی کی تعمیر وترتیب کیسے ممکن ہے؟

یہ کائنات ہے کیا اور کیسے وجود میں لائی گئی؟ کیا انسان کا محدود مشاہدہ جو صرف آنکھ کے وسیلہ سے اس کے حصے میں آتا ہے اس کی ماہیت سے پردہ اٹھا سکتا ہے؟ یا پس پردہ بھی امکانات کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ اس سوال کے جواب میں پہلی بات یہ کہی گئی کہ ابتداً آسمان وزمین باہم ملے ہوئے تھے پھر ہم نے انھیں ایک دوسرے سے علیحدہ کیا۔ ﴿ان السمٰوات والارض کانتا رتقا ففتقنا هما﴾ (۲۱:۳۰) اور یہ کہ کائنات کی افزائش یا اس کی توسیع کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔[۵] ﴿والسماء بنینٰها باید وانا لموسعون﴾ (۵۱:۴۸)۔ کہا جاتا ہے کہ کائنات جو ہر لمحہ مسلسل وسیع ہوتی جا رہی ہے بالآخر اپنے حجم میں غیر معمولی اضافہ کے نتیجے میں کشش ثقل کے اس بحران میں مبتلا ہو گی جہاں ارتقاء کا عمل معکوس شروع ہو جائے گا اور پھر یہ بڑے بڑے سیارے کشش ثقل کھو دینے کے سبب کچھ اس طرح سکڑ جائیں گے کہ بلیک ہول میں ان کا وجود غائب ہو جائے گا۔[۶] قرآنی بیان کے مطابق اس دن فضائے بسیط کو اسکرول کی طرح

لپیٹ دیا جائے گا۔ لیکن بات یہیں ختم نہ ہوجائے گی کہ خدا کا وعدہ ہے کہ جس طرح ہم نے تخلیق کی ابتداء کی تھی اسی طرح اس کا پھر اعادہ کیا جائے گا۔ بقول قرآن کریم یہ ایک ایسا وعدہ ہے جسے بہر حال انجام پانا ہے ﴿وعداً علینا انا کنا فعلین﴾ (۲۱:۱۰۴)۔ ہوسکتا ہے کہ کائنات کی غیر معمولی توسیع کے سبب جب مادے پر مرکز ثقل کا کنٹرول کمزور پڑ جائے تو سب کچھ تہہ و بالا ہونے کا منظر قائم ہو یا فضائے بسیط میں ارض وسمٰوات کی گردش اور متعینہ راستوں پر اس کا سفر بالآخر اسکرول لپیٹے جانے کا منظر پیش کرے۔ البتہ یہ بات طۓ ہے کہ بلیک ہول میں کائنات کی گم شدگی کے بعد ایک بار پھر وائٹ ہول کا منظر ہمارے سامنے ہوگا۔

قرآن جس عہد میں نازل ہورہا تھا وہاں یہ خیال عام تھا کہ زمین جامد وساکت ہے اور دوسرے سیارے اس کے گرد حرکت کررہے ہیں۔ قرآن نے حقیقت سے پردہ کشائی کرتے ہوئے کہا ﴿و ترالجبال تحسبھا جامدةً و ھی تمرُّ مرّ السحاب﴾ یعنی تمہیں لگتا ہے کہ یہ پہاڑ اپنی جگہ پر جامد ہیں جبکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ بادلوں کی مانند تیر رہے ہیں۔ یہ ہے خدا کی وہ صنّاعی کہ وہ ہر شۓ کو کمال فن کے ساتھ بناتا ہے اور وہ ان تمام باتوں سے واقف ہے جو تم کیا کرتے ہو (۲۷:۸۸)۔ ایک دوسری جگہ فرمایا ﴿والقیٰ فی الارض رواسی ان تمید بکم﴾ یعنی ان پہاڑوں کا اپنی جگہ مضبوطی سے جمے رہنا، آسمانوں کو بغیر ستونوں کے سنبھالے رکھنا، مختلف مخلوقات کا ظہور، آسمان سے بارش کا نزول (۳۱:۱۰) اور ان پہاڑوں کے درمیان ندیوں اور راستوں ﴿وانھراً و سبلا﴾ (۱۶:۱۵) کی موجودگی سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم ایک غیر متحرک اور غیر نمو پذیر چٹیل میدان کے باشندے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو نمو و حرکت اور ارتقائے مسلسل کی سرّیت سے ہماری کائنات خالی ہوتی۔ لہٰذا چشم بینا رکھنے والوں کو اس حقیقت سے آگاہ کردیا گیا کہ انھیں مسلسل تیرتے بادلوں کی طرح متحرک سمجھو۔ نہ صرف یہ کہ زمین بلکہ آسمانوں میں جو سیارے نظر آتے ہیں وہ بھی اپنے اپنے متعین دائروں میں محو خرام ہیں: ﴿کل فی فلك یسبحون﴾ (۲۱:۳۳) چاند تاروں کی حقیقت بس اتنی ہے کہ وہ اپنے کام پر لگادیے گئے ہیں اور یہ سب معینہ منزل کی طرف اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہیں۔ وہی ہے مدبر الامر جو اپنی آیات کو تم پر کھول کر بیان کررہا ہے تاکہ تم اپنے رب سے ملاقات پر یقین واثق کرسکو (۱۳:۲)۔

لیل ونہار کی گردش ہو یا شمس وقمر کا اپنے اپنے وقتوں پر ظہور اسے کسی اساطیری زبان میں پیش کرنے کے بجائے خالصتاً سائنسی انداز سے نظم کائنات کی حقیقت پر روشنی ڈالی گئی۔ مقصد یہ تھا کہ انسانی ذہن اس منظّم پر ہیبت کائنات کی سرّیت سے واقف بھی ہو اور اسے خالق کی بے پایاں قوت تخلیق کا کسی حد تک اندازہ بھی ہوجائے جیسا کہ ارشاد ہے: ان کے لیے رات کا وجود بھی ایک نشانی ہے جب ہم اس کے اوپر سے دن ہٹا دیتے ہیں تو وہ اندھیرے کی زد میں آجاتے ہیں۔ ﴿وآیة لھم الیل نسلخ منه النھار فاذا ھم مظلمون﴾ (۳۶:۳۷) اور سورج کو دیکھئے تو وہ مسلسل

اپنی آخری منزل کی طرف محوِ خرام ہے اور صرف یہ سورج ہی کا معاملہ نہیں بلکہ ﴿و القمر قدرناہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم﴾ نہ سورج کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ چاند کو جا پکڑے اور نہ رات کے بس میں ہے کہ وہ دن پر سبقت لے جائے ایسا اس لیے کہ ﴿کل فی فلك یسبحون﴾ کہ سب اپنے اپنے مدار میں مقررہ قوانین کے تحت محوِ خرام ہیں (۴۰-۳۸:۳۶)۔

ارض دنیا کی تعمیر، شمس و قمر اور ستاروں کو اپنے کام پر لگائے رکھنا، سماء دنیا کو کواکب سے مزین کرنا[۸] سورج کو روشنی اور توانائی کا منبع بنانا اور چاند پر اس کی سنہری شعاعوں کا عکس ڈالنا[۹] اور پھر ان کی گردش سے لیل و نہار کو تشکیل دینا دراصل ایک بڑے منصوبے کا حصہ ہے۔ ایک ایسا منصوبہ جس کی تمام تر منصوبہ بندی ام الکتاب میں موجود ہے۔ پھر وہ خدا ہی ہے جو اس منصوبہ بندی کو تبدیل کرنے پر بھی قادر ہے: ﴿یمحوا اللہ مایشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب﴾ (۱۳:۳۹)۔ پھر یہ ارض و سماء کی دنیا یا کہکشاؤں کا بسیط نظام ہی تخلیق کی مکمل کہانی نہیں ہے کہ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ ابعادِ اربعہ سے آگے کی وہ دنیا جس کے بارے میں کہا گیا کہ ﴿لا تنفذون الا بسلطان[۱۰]﴾ اور پھر اس سے بھی کہیں آگے جہاں تخلیق کا انسانی استعارہ ختم ہو جائے اس لامکاں کے وجود کا مژدہ سنایا گیا جہاں پہرہ بہت سخت ہے ﴿و حفظا من کل شیطن مارد﴾ (۳۷:۷)۔

ایک ایسے عہد میں جب کائنات کی ماہیت کے سلسلے میں واضح تصورات کا فقدان تھا۔ بلکہ کہہ لیجیے کہ کونیات (Cosmology) ایک علم کی حیثیت سے وجود میں نہیں آیا تھا، قرآن مجید نے عقل اور مشاہدے کی بنیاد پر رموز کائنات پر غور و فکر کی طرح ڈالی۔ قرآن مجید نے انسانی ذہن کی تنگنائی میں ایک ایسی کائنات کا تصور پیش کیا جہاں صرف سبع سمٰوات ہی نہیں بلکہ زمین جیسے دوسرے سیاروں کے وجود کی بھی خبر دی گئی: ﴿اللہ الذی خلق سبع سمٰوات و من الارض مثلھن﴾ (۶۵:۱۳)۔ اس امر کی وضاحت کی گئی کہ اللہ کی کائنات صرف اس سرزمین اور اس کے اردگرد کے ان سیاروں تک محدود نہیں بلکہ اس کہکشاں کی طرح نہ جانے کتنی کہکشائیں اس کائنات کا حصہ ہیں اور یہ کہ دوسری کہکشاؤں میں بھی زندگی کا وجود پایا جاتا ہے: کہ ﴿و من آیتہٖ خلق السمٰوات و الارض و ما بث فیھما من کل دابّہ﴾ (۴۲:۲۹)۔ ﴿و ما بث فیھما من کل دابّہ﴾ سے اس بات کی مزید یقین دہانی کرائی گئی کہ ذی نفسوں ﴿دابّہ﴾ کا وجود صرف اس سرزمین پر ہی نہیں بلکہ اس سے پرے بھی پایا جاتا ہے اور یہ کہ وہ دن عنقریب آنے والا ہے جب خدا ان تمام ذی نفسوں کو ایک دوسرے کے رابطے میں آنے کا موقع فراہم کرے گا ﴿و ھو علی جمعھم اذا یشاء قدیر﴾ (۴۲:۲۹)۔ قرآن پیشن گوئیوں کی کتاب نہیں بلکہ امکانات کی کلید ہے جہاں اس امکان کی نشاندہی تو کر دی گئی کہ مستقبل میں ارض مثلھن کے سلسلے میں نہ صرف یہ کہ معلومات کا دائرہ وسیع ہوتا جائے گا بلکہ مختلف کہکشاؤں

میں پائے جانے والے ذی نفسوں سے رابطے اوران کے باہمی اجتماع کا سامان بھی ممکن ہو سکے گا۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ فضاء میں غیر مرئی قوتوں کی موجودگی یا پراسرار سرگرمیوں کے ظہور سے انسان خوف کھائے، توہمات میں مبتلا ہو اور اس کے نتیجے میں خدائے واحد کے بجائے اس کی مختلف آیات کو ہی محورِ عبودیت قرار دے ڈالے۔[11]

خدا کیا ہے؟

انسان کے لیے خدا کا وجود ہمیشہ سے ایک سرالاسرار رہا ہے۔ خدا ارض وسمٰوات کی طرح وقت کا بھی خالق ہے۔ گویا ارض وسمٰوات تخلیق کی ایک جہت ہے تو وقت ایک دوسری جہت۔ نور اور ظلمات کو بھی ابعاد کی ایک الگ جہت پر سمجھا جا سکتا ہے۔ رہا خدا تو وہ تمام جہتوں سے ماوراء ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں چراغ ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو اور فانوس ایسا ہو جیسے کہ موتی کی طرح جگمگاتا تارا۔ وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے متبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو نہ غربی، جس کا تیل خود بخود جل اٹھتا ہو، چاہے آگ اسے چھوئے یا نہ چھوئے یوں جانو گویا کہ ہالے میں روشنی (۲۴:۳۵) جہتوں اور ابعاد سے ماورائیت ہی کا سبب ہے کہ بندہ جس طرف بھی رخ کرے خود کو اپنے رب کے جلو میں پاتا ہے ﴿فاینما تولوا وجوھکم شطرہ﴾ اور ایسا کیوں نہ ہو کہ ﴿وللہ المشرق والمغرب﴾۔

وحی ربانی نے خدا کو ایک ایسے لازوال عامل کی حیثیت سے پیش کیا جس کی صناعی اور تخلیقی قوتوں کا آبشار ہر جا رواں دواں ہو کہ وہ خالق بھی ہے اور فاطر بھی، مبدی بھی ہے اور بادی بھی، مصور بھی ہے اور باری بھی۔ تخلیق کے یہ ہنگامے جو خدا کی ذات کی مرہونِ منت ہیں مختلف ابعاد میں جلوہ گر ہیں۔ انشا، فطر، جعل، ودع، اوسع، بناء، رفع، ضحاً، فتق، سوّع جیسے الفاظ اسی خلق کی مختلف تعبیریں ہیں جو مختلف ابعاد میں بروئے کار لانے کی وجہ سے تخلیق کا مختلف منظرنامہ پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر فتق سے اگر کائنات کی ابتداء عبارت ہے تو وسع سے اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے کہ کن فیکون کا یہ عمل ابھی اپنے اتمام کو نہیں پہونچا ہے اور سوع اس بات کا اشارہ کہ اس عمل کی تکمیل بھی دراصل خدا ہی کے ذمہ ہے، یہ اور بات ہے کہ خدا کے بعض تخلیقی مظاہر انسانی ابعاد ثلاثہ (اور اگر وقت کو بھی ایک بعد مان لیا جائے تو ابعاد اربعہ) کے باہر ہونے کی وجہ سے انسانی فہم سے ماوراء رہ جاتے ہیں۔

خدا جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا، اور جس کی ازلیت اور ابدیت کے ادراک سے انسانی بیان عاجز ہے، قرآنی بیان کے مطابق ایک طرح کی صمدیت لئے ہوئے ہے۔ وقت یا زماں کی ابتداء سے پہلے بھی اس کا وجود تھا۔ خدا

کی ذات کے علاوہ بھی بعض ایسے بیانات[۱۲] وحی ربانی میں موجود ہیں جو کائنات کو مختلف الابعاد جہتوں کا حامل بتاتے ہیں۔ ﴿خلق السمٰوات والارض فی ستة ایام ثم الستوی علی العرش﴾ جیسے بیان سے اگر ایک طرف اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ خدا زمان و مکاں اور دیگر ابعاد سے ماوراء عرش پر جلوہ گر ہے تو دوسری طرف کرسی کی یہ وسعت کہ وہ آسمانوں و زمین کو محیط ہے اسی بات پر دال ہے کہ اس زمین پر ابعاد اربعہ کے حاملین بھی اس سے رابطے کی سوچ سکتے ہیں اور اس کی توجہ کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ مختصراً یوں کہہ لیجیے کہ ابعاد اربعہ کے باسیوں کے لیے اس کی معرفت عین ممکن ہے البتہ یہ بات حضرت انسان کی نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ خدا جس ہستی کا نام ہے اس کا ادراک ان محدود ابعاد کی دنیا میں نہیں ہو سکتا۔ ﴿لا یدرکه الابصار﴾ اور ﴿لیس کمثله شیئاً﴾ جیسے بیانات اس حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اس بارے میں انسانی تصور کو مہمیز کرنے کے لیے کوئی انالوجی کارگر نہیں ہو سکتی کہ وہ رب العرش العظیم ہے، رب العرش الکریم ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابعاد متعینہ کی دنیا سے پرے یہ عرش کہاں پایا جاتا ہے؟ اس عظیم اور مہیب کائنات میں عرش کا محل وقوع اسی وقت بتایا جا سکتا تھا جب ابعاد اربعہ کے باسیوں کو لامکاں کی دنیا کا بھی کچھ اندازہ ہو۔ البتہ عرش کا وجود اور ﴿وتری الملائکة حافین من حول العرش﴾ جیسے بیان سے اس حقیقت کو ذہن نشیں کرایا گیا کہ کائنات جیسا کہ انسانوں کو نظر آتی ہے اس سے کہیں عظیم تر ہے۔ معلوم سے آگے نامعلوم کے اشارے گویا اس حقیقت کا عندیہ دیتے ہیں کہ خدا کی عظمت و جلالت انسانی حیطۂ ادراک سے باہر ہے۔

انسان کی حقیقت

انسان کیا ہے؟ کہاں سے آیا اور کدھر جائے گا؟ یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جو ازل سے انسانی ذہن کے لیے پریشان کن رہے ہیں۔ بلکہ سچ پوچھئے تو ان سوالات کی غیر عقلی توجیہات نے انسانی زندگی میں مختلف غیر عقلی رویوں کو جنم دیا ہے۔ قرآن مجید نے اس قسم کے تمام سوالات کے جواب انتہائی نپے تلے اور محتاط انداز میں دیا جس سے اگر ایک طرف سائل کی تشفی مقصود تھی تو دوسری طرف تخلیق انسانی کی عقدہ کشائی بھی۔ ﴿هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکورا﴾ (۷۶:۱) جیسی آیت اگر ایک طرف اس حقیقت سے آگاہ کرتی ہے کہ انسان اپنی ابتداء سے پہلے عرصہ ہائے دراز تک ناقابل ذکر یا شئ غیر مذکور کی شکل میں تھا تو دوسری طرف ﴿خلقکم اطوارا﴾ (۷۱:۱۴) اور ﴿ولقد خلقنکم ثم صورنکم﴾ (۷:۱۱) جیسے بیانات سے اس حقیقت کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ انسان کی تخلیق مختلف مراحل کی رہین منت ہے۔ یہ مراحلِ تخلیق ایک طۓ شدہ منصوبے ﴿احسن تقویم﴾ (۹۵:۴)

کا حصہ ہیں۔ تخلیق انسانی کے سلسلے میں یہ بیان کہ ﴿وھو الذی خلق من الماء ﴾ (۲۵:۵۴) اور یہ کہ ﴿خلقکم من تراب ﴾ (۴۰:۶۷) اور کہیں یہ کہنا کہ ﴿خلق الانسان من طین ﴾ (۳۲:۷) دراصل اس تخلیقی عمل کا سائنسی بیان ہے جس کی پراسراریت سے رفتہ رفتہ پردہ اٹھتا جاتا ہے۔

تخلیق انسانی کے سلسلے میں ﴿سلٰلة من طین﴾ (۲۳:۱۲) کا قرآنی بیان یا ﴿واللہ انبتکم من الارض نباتا﴾ (۷۱:۱۷) اس مرحلے کی طرف اشارہ کرتا ہے جب انسانی وجود نے ابھی وہ شکل وصورت اختیار نہیں کی تھی جس پر جنین کا اطلاق ہو سکے۔ تخلیق انسانی کا یہ دوسرا مرحلہ اور یہ سوال کہ ﴿من ای شئ خلقه﴾ (۸۰:۱۸) اور یہ جواب کہ ﴿من نطفة خلقه فقدره﴾ اس منظّم اور پیچیدہ حیاتیاتی نظام کی عقدہ کشائی ہے جس پر انسان جتنا غور کرتا جاتا ہے خدائے ذوالجلال کی عظمت وہیبت سے اس کے دل ودماغ مبہوت ہوتے جاتے ہیں۔ احسن تقویم یعنی ایک مکمل اور منصوبہ بند[۱۳] انسانی جنین، جس کا سفر ﴿نطفة امشاج﴾ (۷۶:۲) یعنی مرد وزن کے اختلاط سے جاری ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے محض ایک حیاتیاتی تجربے کا نتیجہ ہے، لیکن تخلیق کے پیچیدہ عمل کا اگر گہرائی سے جائزہ لیجیے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ خدا نے انسان کی تخلیق کو ایک عظیم منصوبے کا حصہ بنایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے ﴿الذی احسن کل شیءٍ خلقهٗ وبدا خلق الانسان من طین۔ ثم جعل نسلهٗ من سللة من ماء مهین۔ ثم سواه و نفخ فیه من روحهٖ وجعل لکم السمع والابصار والافئدة قلیلاً ما تشکرون﴾ (۳۲:۷-۹) دوسری مخلوق کے برعکس انسان اس اعتبار سے ممتاز ہے کہ اسے ﴿نفخ فیه من روحهٖ﴾ کا اعزاز حاصل ہوا اور اسے ﴿سمع و بصر و فواد﴾ کی نعمت عطا کی گئی۔ اب یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اپنی عقل وبصیرت کو کام میں لاتے ہوئے اگر خود اپنی تخلیق پر غور کرے تو اسے کائنات اور خالق کائنات سے اپنے رشتے کی بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔

ملائکہ، جن اور غیر مرئی سرگرمیاں

قرآن مجید میں جا بجا ایسے اشارے موجود ہیں جس سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ ابھی بہت سے اسرار ورموز کا افشا ہونا باقی ہے۔ اہل ایمان اس سِرّیت کا انکار کے بجائے ان رموز واشارات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ملائکہ کو لیجیے جو ہمارے اعتقادات کا ایک حصہ ہے۔ آسمان سے زمین کا رشتہ اسی ملکوتی ایجنسی کے ذریعہ قائم رہا ہے۔ قرآن مجید میں تخلیق آدم کی تمثیل میں ملائکہ کا تذکرہ اس بات پر دال ہے کہ یہ غیر مرئی مخلوق تخلیق انسانی سے پہلے موجود تھی (۱۵:۲۸) البتہ اس کی ماہیت کے بارے میں انسانی ذہن کے لیے قطعیت کے ساتھ کوئی تصویر کشی ممکن نہیں۔

اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ ﴿بشراً من صلصال﴾ یعنی انسانی تخلیق اپنی نوعیت کے اعتبار سے جن ابعاد کی حامل ہے ان میں ملائکہ کا تصور بسببِ اختلاف ابعاد ممکن نہیں۔ یہ ملائکہ ہیں جن کی آواز کبھی ذکریا کے کان میں عین حالت نماز میں گونجتی ہے (۳:۳۹) اور جو کبھی حضرت مریم کو بشارت دیتے دکھائی دیتے ہیں (۳:۴۵)۔ کبھی بادلوں کے جلو میں خدا کی معیت میں آسمانوں سے ان کے نزول کی بات کی جاتی ہے (۲:۲۱۰) اور کبھی عرش کے گرد وہ اپنے رب کی حمد میں مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ (۳۹:۷۵) اور کبھی اہل ایمان کو یہ بشارت دی جاتی ہے کہ اگر وہ اپنے موقف پر جم گئے تو اللہ ان کی مدد کے لیے آسمان سے ملائکہ نازل کرے گا (۴۱:۳۰)۔ گویا خدا کی ایک ایسی مخلوق کی حیثیت سے جو عام انسانوں کے حیطۂ ادراک سے باہر ہو ملائکہ کا وجود برحق ہے۔ جو مخلوق کائنات کے ان علاقوں میں رسائی کا یارا رکھتی ہو جہاں عام انسانوں کا گزر نہیں تو یقیناً وہ مختلف ابعاد اور ماہیت کی حامل ہوگی۔ ﴿تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقدارهٗ خمسین الف سنة﴾ دراصل اسی حقیقت پر دال ہے کہ انسانی زمان و مکان کے تمام پیمانے اس ملکوتی مخلوق پر صادق نہیں آتے۔ ہاں اس دن جب یہ چہار ابعادی انسان لیل و نہار کی گردش سے آزاد ہو کر اور زمان و مکان کی بندشوں کو توڑ کر اس عالم لامکاں میں داخل ہوگا تو وہ یہ دیکھ سکے گا کہ کس طرح آسمان کو شق کرتا ہوا ایک بادل اس روز ہویدا ہوگا اور ملائکہ نزول کر رہے ہوں گے (۲۵:۲۵)۔ رہے وہ لوگ جو آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور وہ فرشتوں کو دیویوں کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں تو انھیں دراصل حقیقت کا کچھ علم نہیں، وہ غلط فہمیوں کا شکار ہیں اور غلط فہمیاں حقیقت تک رسائی میں مدد نہیں کر سکتیں (۵۳:۲۷)۔ انسانی حیطۂ ادراک سے پرے اس کائنات میں ایسی قوتیں ہر آن جاری و ساری ہیں جنھیں ذی روح کہیے، مخلوق کہیے، ملائکہ کہیے یا انھیں اپنی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ناموں سے یاد کیجیے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان کی بصارت جو کچھ دیکھتی ہے یہ کائنات کا مجموعی ماحصل نہیں ہے۔ ارض دنیا پر یا اس سے پرے اگر ایسی سرگرمیوں کا ظہور محسوس ہو تو اس سے خوف کھانے یا توہمات کا شکار ہونے کے بجائے تخلیق کائنات کے اسرار و رموز پر محمول کرنا چاہیے جس کی تسخیر کا کام سچ پوچھیے تو صحیح معنوں میں شروع ہونا ابھی باقی ہے۔

جن: ملائکہ کی طرح جنوں کا وجود ہمارے اعتقادات کا حصہ تو نہیں البتہ قرآن مجید میں جا بجا جنوں کے تذکرے نے قصہ گو راویوں کے لیے انتہائی زرخیز مواد فراہم کیا ہے۔[۱۴] قرآنی بیان کے مطابق ہمیں صرف اس بات سے مطلع کیا گیا ہے کہ انسانوں کے علاوہ ایک اور مختلف ابعاد کی حامل مخلوق جو نار سموم سے بنائی گئی ہے، اگر اس کے حرکات و اکناف کا کچھ سراغ لگے تو توہمات کا شکار ہونے کے بجائے اسے خالق کل کی صنّاعی پر محمول کرنا چاہیے۔ نار سموم یا ﴿مارج من نار﴾ ہے کیا؟ ایک ایسی آگ جس میں دھواں نہ ہو، گویا خالصتاً توانائی۔ ایک ایسے عہد میں جہاں توانائی کو مختلف شکلوں میں محفوظ اور تبدیل کرنا ممکن ہو ہمارے لیے یہ اندازہ کرنا شاید کچھ مشکل نہیں کہ نری توانائی

کس کس شکل میں جلوہ گر ہو سکتی ہے اور کیا کیا کارنامے انجام دے سکتی ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مخلوق کو مروجہ ذی روح، انسانوں یا جانوروں کی شکل میں متصور کرنے کے عادی ہیں اس لیے ہمارے لیے اس غیر مرئی مخلوق کا سراپا تشکیل دینا ممکن نہیں الا یہ کہ وہ خود کسی مانوس قالب میں متشکل ہو۔ قرآنی بیانات سے اس مخلوق کے بارے میں جو مجموعی تاثر قائم ہوتا ہے وہ یہ کہ ارض دنیا یا اس سے پرے نار سموم سے پیدا کی گئی یہ مخلوق ایک مختلف ابعاد کی حامل ہے یہی وجہ ہے کہ ﴿انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم﴾

ہم جس دنیا میں رہ رہے ہیں وہ لامتناہی ابعاد کی حامل ہے۔ علمائے سائنس کوئی گیارہ ابعاد کی بات کرتے ہیں جن میں ابعاد اربعہ کے علاوہ دوسرے ابعاد اب تک دانشِ انسانی کی گرفت میں نہیں آسکے ہیں۔ البتہ String Theory نے نظری طور پر اس بات کے خاصے شواہد فراہم کر دیے ہیں کہ ہمارے گرد مختلف ابعاد میں سرگرمیوں کا جو پراسرار سلسلہ جاری ہے ہم اس سے بالکل ناواقف ہیں[۱۵]۔ ایسا اس لیے کہ ہم اپنی ساخت کے اعتبار سے صرف چار ابعاد (بشمول وقت) میں حرکت کر سکتے ہیں بقیہ ابعاد کے دروازے ہم پر یکسر بند ہیں۔ شاید اس کا ایک سبب یہ ہے کہ ہماری حیثیت ان قیدیوں کی ہے جن کے حواسِ خمسہ مشاہدے کا محض دھوکہ دیتے ہیں۔ اصل حقیقت ہماری نگاہوں سے مستور رہ جاتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھیے تو ہم جو محض تین سمتوں کے مسافر ہیں ہماری حرکتِ عمل کی آزادی انتہائی محدود ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے اردگرد مختلف سطحوں اور ابعاد پر ایک متبادل دنیا کے خیال سے انکار کریں جہاں ہر جا غیر مرئی سرگرمیوں کا ظہور جاری ہے۔ جنوں کی دنیا پر ہی کیا موقوف دوسرے ابعاد میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے ہم اس سے قطعاً بے خبر ہیں۔ جنت جہنم حشر نشر اور سب سے بڑھ کر یہ کہ لقائے ربی کا طرب انگیز وعدہ یہ سب دوسرے ابعاد میں ہمارے داخلے کے بغیر ممکن نہیں۔

قرآن مجید میں جنوں کے ایک گروہ کے قرآن سننے کا تذکرہ آیا ہے جو اس کلامِ عظیم کو سن کر بے ساختہ پکار اٹھے ﴿انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشد فامنا به ولن نشرك بربنا احدا﴾ جس سے اس بات کا اندازہ تو ہوتا ہے کہ ان کے اندر ہماری دنیا سے تعامل کی کسی قدر صلاحیت موجود ہے۔ البتہ اس بات کی صراحت نہ تو قرآنی انداز تخاطب میں ہے اور نہ ہی روایتیں اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ خود رسول اللہؐ نے انھیں دیکھا ہو یا ان کے کسی مجمع میں انھیں قرآن کی آیت پڑھ کر سنائی ہو[۱۶]۔ جنوں کے ایک گروہ کا قرآن سننا اور اسے باعث رشد و ہدایت بتانا خود وحی کے ذریعہ ہمارے علم میں لایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآنی بیان ﴿يامعشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم﴾ سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ایک قابل مواخذہ مخلوق کی حیثیت سے ان کی چلت پھرت یکسر مختلف ابعادی سطحوں پر جاری ہے۔ البتہ مختلف ابعادی صلاحیتوں کی وجہ سے ان پر جن بعض غیر مرئی تفوق کا گمان ہوتا ہے اس

کا حصول انسانوں کے لیے ناممکن نہیں شرط یہ ہے کہ وہ ان قوانین فطرت کی تفہیم و تسخیر اور اسے برتنے کا سلیقہ جان سکیں۔ گویا جنوں کے تذکرے اگر ایک طرف اس بات کی عقدہ کشائی کرتے ہیں کہ چشمِ ظاہر سے نظر آنے والی دنیا میں زندگی کے نغمے بیک وقت مختلف ساز اور مختلف لَے میں بج رہے ہیں تو وہیں دوسری طرف اس رمز کی طرف بھی اشارہ موجود ہے کہ ان اسرار کی عقدہ کشائی حضرت انسان کے لیے امکانات کی ایک نئی دنیا وا کر سکتی ہے۔ قصۂ سلیمان میں ملکۂ سبا کا تخت آنِ واحد میں حاضر کر دینا اور یہ کہنا کہ ﴿عنده علم الكتاب﴾ گویا اسی نکتہ کا اعلان ہے کہ کرنے والے نے جو کچھ کیا وہ خدا کے ان قوانین فطرت کا اظہار تھا جس کے امکانات تو اس دنیا میں یقیناً موجود ہیں البتہ اس کے استعمال کے فن سے ہر خاص و عام، جن وانس واقف نہیں۔ اگر ان امور کی عقدہ کشائی ممکن ہو سکے تو آج عام انسانوں کے لیے Teleportation مستقبل کا خواب نہیں رہ جائے گا۔ البتہ اگر ان بیانات کو محض اساطیری انداز سے پڑھنے کی کوشش کی گئی تو کسی مستقبل کی دنیا کی نغمہ سنجی کے بجائے یہ بیانات ہمیں ان توہمات میں گرفتار کر سکتے ہیں جس سے چھٹکارا دلانے کے لیے قرآن مجید نازل ہوا تھا۔ بدقسمتی سے ہم صدیوں سے اسی اساطیری ذہن کے ساتھ مستقبل کے امکانی بیانات کو پڑھتے آئے ہیں جس کی وجہ سے محیر العقول قصے، کہانیوں، لایعنی صوفیانہ کرشموں اور خوابیدہ طلسماتی قصے کہانیوں کا ایک دفترِ انبوہ تیار ہو گیا ہے۔

زمان ومکان

لیل ونہار کی گردش جسے انسان وقت کا میزانیہ سمجھے بیٹھا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ وقت ہے کیا اور یہ کہ مکاں اور لامکاں سے اس کا کیا تعلق ہے؟ صبح کا شام ہونا اور یوں انسانی زندگی کا رفتہ رفتہ تمام ہونا وقت کے بے رحم سلوک کے سبب ہے یا یہ سب کچھ ایک بڑے منصوبے کا حصہ ہے۔ اگر انسان نظام شمسی سے باہر کے امکانات سے ناواقف ہو یا ان سے منہ موڑ لے تو اس کے لیے کائنات میں اپنے صحیح مقام کے تعین کا امکان جاتا رہتا ہے۔ وحی ربانی نے اس بات کا خاص التزام کیا کہ انسان خود کو نظام شمسی کا قیدی سمجھنے کے بجائے اس وسیع وعریض اور لامتناہی کائنات کے باسی کی حیثیت سے اپنے گرد وپیش پر نظر ڈالے اور ان امکانات سے واقف ہو کہ کس طرح ابدیت کے جلو میں لقاء رب کے لیے اسے تیار کیا جانا مقصود ہے۔ لیل ونہار کی گردش سے تشکیل پانے والے انسانی ایام کی حقیقت کچھ بھی نہیں کہ یہ سب کچھ محض نظام شمسی کا پیدا کردہ سراب ہے۔ کائنات کے دوسرے پیمانۂ وقت کے مطابق ایک دن کبھی ایک ہزار سال پر محیط ہوتا ہے (حج: ۴۷) اور کبھی اس کی مدت پچاس ہزار سالوں تک جا پہنچتی ہے (المعارج: ۴)۔ پھر جس وقت کی

تخصیص و تعین میں ہم سیکنڈوں کا احتساب کرتے اور Leap Second کے اہتمام میں اپنی اٹامک گھڑیوں کو از سرِ نو منظم کرنا ضروری سمجھتے ہیں، آخر اس تکلف کی اہمیت کیا ہے؟

وحی ربانی کے صفحات میں جا بجا ایسے اشارے موجود ہیں جن سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ وقت فی نفسہ کچھ بھی نہیں۔ یہ دراصل ہماری اصطلاحی سوچ کا مظہر ہے ورنہ جو لمحات ہمارے لیے ہزار سال ہوں وہ کائنات کے دوسرے مقامات سے مثل یوم قرار پا سکتے ہیں۔ اس دن جب بندوں سے پوچھا جائے گا کہ تم کتنی مدت تک زمین پر رہے تو ان میں سے بعض کہیں گے کہ بس ذرا دیر (۱۷:۵۲) اور بعضوں کو ایسا محسوس ہوگا جیسے زمین پر ان کی تمام زندگی کوئی ایک گھنٹہ سے عبارت ہو (۱۰:۴۵) اور بعض کہیں گے گویا ایک دن یا اس کا کچھ حصہ (۲۳:۱۱۳)۔ یہ تو ان انسانوں کا احساس ہوگا جنھوں نے اپنی تمام زندگی لیل و نہار کی قید میں بسر کی ہوگی۔ رہی وہ ہستی جو ان تمام قیود سے ماوراء اور تمام معلوم اور نامعلوم ابعاد سے بالاتر ہے یقیناً وہی اس حقیقت کی عقدہ کشائی کر سکتی ہے اور جسے صحیح معنوں میں ابدیت کی دنیا میں داخل ہوئے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ابدیت فی نفسہ نظام شمسی کی پیدا کردہ اصطلاح ہے جس کے واقعی ابعاد سے ہمارے حواس نا آشنا ہیں۔ ہم اگر وثوق کے ساتھ کوئی بات کہہ سکتے ہیں تو وہ صرف یہ کہ زماں ہوں یا مکاں، یہ نہ ابدی (absolute) حقیقت ہیں اور نہ ہی اضافی (relative)۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہمیں مستقبل کو ان اصطلاحات سے ماوراء متصور کرنا چاہئے۔

قرآن مجید میں وقت کا تصور دراصل ہمیں اس اصطلاحی طرزِ فکر سے نجات دلانے کے لیے بیان ہوا ہے جو ہماری تفکیر کو خانوں اور اصطلاحوں کا قیدی بناتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجیے کہ قرآن چاہتا ہے کہ ہم اس محدود دنیا کے فکری اور نفسیاتی طرزِ فکر کا اسیر ہونے کے بجائے ان حقائق پر کمندیں ڈال سکیں جہاں زمان و مکان یکسر اپنی معنویت کھو دیتے ہیں۔ ﴿ویوم تقوم الساعة﴾ (الروم:۱۴) یا ﴿عنده علم الساعة﴾ (لقمان:۳۴) وقت کے تعین کے ساتھ ساتھ مستقبل کی اس دنیا کا منظر نامہ پیش کرتے ہیں جہاں وقت کا موجودہ تصور باطل ہو جائے گا۔

ذرا غور کیجیے اس لامتناہی اور مہیب کائنات میں جہاں ارب ہا ارب کہکشاؤں کی جلوہ سامانیوں کو حیطۂ ادراک میں لانا ہمارے لیے ممکن نہ ہو اور جن کی وسعت کا یہ عالم ہو کہ وہ ہر لمحہ ارتقاء و نمو کے عمل سے دوچار ہو اور جس کے نتیجے میں یہ کائنات مسلسل وسیع ﴿لموسعون﴾ ہوتی جاتی ہو، اس میں ہماری زمین کی حیثیت ایک ذرۂ غبار کی بھی نہیں پھر اگر ہم اس غلط فہمی کا شکار ہوں کہ تاریخ کے تمام بڑے کارنامے ہماری سرزمین پر انجام پاتے رہے ہیں، عبقری شخصیات کا ظہور، باجبروت حکمران و سلاطین کی داستانیں ہماری زمین پر ہی لکھی جاتی رہی ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ہم اپنی سائنسی ترقیوں اور تمدنی عظمتوں کو ورلڈ ہسٹری یا ماحصل کائنات سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوں تو ہمیں یہ جان لینا چاہیے

کہ خدا کی اس مہیب کائنات میں ہماری حیثیت شاید اب بھی ﴿لم یکن شیئاً مذکورا﴾ کی ہے۔ تا آنکہ خدا ہم لیل ونہار کے قیدیوں کو ابدیت کی فضائے بسیط عطا کرے جس کا علامیہ لقائے ربی کا وعدۂ جانفزا ہے۔

خدا اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ گویا اول سے آخر تک کا زمانی پیمانہ اور ظاہر سے باطن کے مکانی ابعاد، یہ سب کچھ فی نفسہ کچھ نہیں۔ ہاں انسانوں کو زمان ومکاں کچھ اس طرح نظر آتے ہیں، کہ جب کچھ نہ تھا اسی کی ذات تھی اور جب کچھ نہ ہوگا تب بھی باقی وہی رہ جائے گا۔ ظاہر بھی وہی ہے جو کہ باطن ہے پھر مکانی ابعاد کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی مکاں اور لامکاں میں کوئی فرق۔ جس طرح وقت فی نفسہ کچھ ہے نہیں بلکہ نظم کائنات کا پیدا کردہ سراب ہے اسی طرح یہ خیال بھی باطل ہے کہ زندگی کی جلوہ سامانیوں یا مادی زندگی کی ترتیب وتنظیم کے لیے مکان کا وجود عین لازم ہے۔ کن فیکون کی اس کائنات میں مادے کی حقیقت سے کسی قدر ہماری آگہی اس نکتہ کی عقدہ کشائی میں مدد دے سکتی ہے کہ جب ایٹم فی نفسہ ایک خالی مکان ہے جسے مکان کہنا بھی فہم انسانی کی رعایت سے تکلفاً ہے تو پھر مکاں کی اصل حقیقت کیا ہوسکتی ہے۔ گویا زمان ومکان کی اصل ہماری نگاہوں سے مستور ہے۔ وحی ربانی کا مجموعی تاثر اس خیال سے عبارت ہے کہ زمان ومکان کو ابدی حقیقت سمجھنے کے بجائے ہم ان کی محدودیت کا ادراک کرسکیں اور خدا کی اس کائنات کی تفہیم میں ان اصطلاحات اور ان کے متعلقات کو حائل نہ ہونے دیں۔

شعور کیا ہے؟

موت کی سرّیت ہمیشہ سے انسانوں کے لیے عقدۂ لاینحل رہی ہے۔ انسان مرکر جاتا کہاں ہے؟ انسان کی موت بھی دوسری ذی روحوں کی طرح ہے یا اس کے ساتھ کچھ خاص معاملہ ہے کہ حشر ونشر، حساب وکتاب، سزا وجزا، جنت وجہنم، دنیا وآخرت انسانوں کو ذی شعور مخلوق کا دائرۂ فکر عطا کرتے ہیں۔ اس راز کی غیر عقلی تاویلات نے انسانی تاریخ میں بڑے بڑے التباسات کو جنم دیا ہے بلکہ سچ پوچھئے تو کفر وشرک کا سارا کاروبار انسانی شعور کی تاویلاتِ باطلہ کا مرہون منت ہے۔ انسانی شعور کا انکار اور حیات دنیا کو سب کچھ سمجھ لینا اگر ایک طرف فتنہ وفساد اور ناانصافی کو جنم دیتا ہے تو دوسری طرف روح کی ابدیت کا فلسفہ، جنم در جنم کی تاویلات، مختلف اوہام واندیشوں کا اسیر بنادیتا ہے۔ پھر اگر یہ خیال استناد حاصل کرلے کہ روح انسانی وجود کے اندر ابدیت کا آبشار ہے جس کے حصول سے مشاہدۂ حق کا کام لیا جاسکتا ہے یا اس قوت کو جلا دینے سے انسان اپنے آپ کو خدائی قوتوں کے ساتھ ہم آہنگ کرسکتا ہے تو اس قسم کے خیالات قبالائی تصوف، سفلی عملیات اور مشاہدۂ حق کے غیر ضروری شوق کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ گویا انسان کی نفس

ماہیت کی تاویلات باطلہ میں عام انسانوں کے لیے پراگندۂ فکری کا خاصہ سامان پایا جاتا ہے۔ پھر یہ ایک ایسا راز ہے جس کا زمان ومکان کے قیدیوں پر افشا ہونا ممکن بھی نہیں۔[۱۷]

قرآن مجید نے اس راز سے پردہ اٹھانے کے بجائے ان سوالوں کے لیے عقلی دائرۂ فکر فراہم کیا۔ البتہ اس بات کی وضاحت بھی کردی کہ ان امور پر کوئی شافی بحث مختلف محدودیتوں کے سبب انسانوں کے لیے ممکن نہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ سمجھ لینے کی ہے کہ انسانوں کو دوسری ذی روحوں کے مقابلے میں یک گونہ سبقت حاصل ہے ایسا اس لیے کہ قرآنی قصۂ تمثیلِ آدم کے مطابق خدا نے انسان میں خود اپنی روح پھونک رکھی ہے۔ ﴿و نفخت فيه من روحی﴾ اس پر سے سمع وبصر اور فواد کا عطا کیا جانا مستزاد ہے (سجدہ: ۹)۔ انسانوں کا یہی وہ امتیاز ہے جس کے سبب خدا نے ملائکہ کے لیے اسے قابل سجدہ قرار دیا۔ گویا انسان کے اندر کوئی ایسی قدسی شئی، جس کی ماہیت سے ہم واقف نہیں، اللہ نے ودیعت کر رکھی ہے۔ جدید اصطلاح میں اسے ہم شعور یا consciousness کہہ سکتے ہیں۔ البتہ یہ شئی چونکہ فی نفسہٖ ایک لطیف قدسی شئی ہے جو ہمارے وجودی ابعاد سے بالاتر بھی ہے اور ہمارے وجود کا حصہ بھی، اس لیے اب تک کی تمام مساعی اس راز سے پردہ اٹھانے میں ناکام رہی ہے کہ یہ شعور یا قدسی صفتی چیز ہے کیا؟ کہاں پائی جاتی ہے؟ اور جب یہ ہمارا ساتھ چھوڑ جاتی ہے تو ہمارا جسم گوشت وپوست کا ناکارہ ڈھیر کیوں بن جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جانوروں کا دماغ ہو یا انسان کا بظاہر ان کی ساخت تقریباً ایک سی ہے۔ بلکہ اگر عام انسانوں کو ان مختلف دماغوں میں فرق کرنے کے لیے کہا جائے تو شاید ان کے لیے یہ پتہ لگانا مشکل ہو کہ ان میں سے کون سا دماغ انسان کا ہے اور کون سا جانور کا۔ الّا یہ کہ سائز میں انسان کا دماغ بڑا ہوتا ہے۔ گویا بنیادی مشین (hardware) میں کچھ زیادہ فرق نہیں۔ پھر آخر کیا وجہ ہے کہ جہاں انسان میں غور وفکر، تفکر وتدبر کی بے پناہ امکانی صلاحیت موجود ہے وہیں جانور اس نعمت سے یکسر محروم ہیں۔ وحی ربانی کے طالب علم کے لیے یہ نکتہ اسے ایک ایسی دنیا سے واقف کراتا ہے جہاں انسانی شعور کا قدسی مہبط اسے راست آسمانی پیغام سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس بات کو ذرا وضاحت سے یوں سمجھئے کہ قرآنی دائرۂ فکر میں روح، وحی اور نبوت ایک سرّی تکون سے عبارت ہے۔ انسانی شعور کا مہبط وحی ہونا دراصل اسی سبب ہے کہ وہ خدا کی عطا کردہ ایک تقدیسی شئے ہے اور اسی حوالے سے نبی کی ذات کلمۃ اللہ بن جاتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے انسان کے آرکی ٹائپ کی تخلیق کی تو اسے اپنی روح سے متصف کیا۔ گویا ایک ایسا قدسی صفتی شعور اس کے وجود کا حصہ بن گیا جس کے سبب دوسری تمام مخلوقات پر اسے تفوق حاصل ہو گیا۔ یہ تو رہی عام انسانوں کی بات۔ رہے انبیائے کرام جنھیں روح القدس سے مدد دی گئی تو ان کا پیغمبرانہ شعور ایک خاص جہت کا حامل ہے جو ان کے مہبط وحی ہونے کے سبب ہے۔ بنیادی طور پر یہ بھی ایک قسم کا غیر معمولی قدسی شعور ہے لیکن جس طرح ہم پہلے شعور کی بابت کچھ

نہیں جانتے اسی طرح ہم ترسیل وحی اور مہبط وحی کے شعور سے قطعی نا بلد ہیں۔ ہاں قرآن ہمیں اتنا ضرور بتاتا ہے کہ روح القدس کی کرشمہ سازیاں ایک نوزائیدہ بچے کو ماں کی گود میں قادر الکلامی سے ہمکنار کر سکتی ہیں جیسا کہ حضرت عیسیٰ کے سلسلے میں ہوا۔ اور یہی شعور اگر کرشمہ سازی پر آمادہ ہو تو مٹی کے پرندوں کو پرواز پر آمادہ کر دے، کوڑھ اور برص کے مریضوں کو شفا عطا کر دے، مردوں میں زندگی کی جوت جگا دے اور عام انسانوں کو یہ گمان ہو کہ گویا یہ سب کچھ سحر مبین ہے۔ البتہ یہ انبیائی شعور ہر خاص و عام کے تجربے کا حصہ نہیں بن سکتا۔ یہ صرف ان انبیائے مامورین کا حصہ ہے جنھیں اللہ اس کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے۔ ﴿ینزل الملائکۃ والروح من امرہٖ علی من یشاء من عبادہٖ من نظرانہ لاالہ الا انا فاتقون﴾ ۔ جہاں عام انسانوں کا شعور انھیں حق و باطل میں تمیز اور تفکر و تدبر کی صلاحیت عطا کرتا ہے وہیں نبی کا شعور بسبب وحی کلمۃ اللہ سے عبارت ہے جیسا کہ عیسیٰ ابن مریم کے سلسلے میں وارد ہے کہ وہ خدا کے رسول اور اس کا کلمہ ہیں جسے اللہ نے مریم کی طرف اِلقا کیا۔ سو کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ وہ شعور قدسی کی تحمیل کے سبب الوہیت کے منصب پر فائز ہو گئے ہیں۔ گویا قرآنی بیان کے مطابق اولاً عام انسانوں کو شعور سے متصف کیا گیا جو فی نفسہٖ کوئی لطیف قدسی شئے ہے۔ ثانیاً انبیائے کرام روح الامین اور روح القدس یعنی شعور کے ابعاد مختلفہ سے متصف کئے گئے جس کے سبب ان کی ذاتِ قدسی صفات غایت وحی کی چلتی پھرتی تصویر بن گئی اور وہ عام انسانوں کے لیے اسوہ و قدوہ قرار پائے۔ ثالثاً انسانی شعور میں اخذ و اکتساب، ارتقاء و ترکیز کے بے پناہ امکانات پائے جاتے ہیں۔ وجدان، احلام اور ان کے نتیجہ میں تاویل الاحادیث کی باتیں جس کے اشارے قرآن مجید میں موجود ہیں اس بات پر دال ہیں کہ شعور ایک انتہائی نازک، حساس اور خطرناک ہتھیار ہے جو اگر امکانات کی ایک لامتناہی دنیا آباد کر سکتا ہے تو دوسری طرف اس کا صوفیانہ قالب یا مجہول علمی لب و لہجہ تحلیل نفسی کی ایک ایسی دھند پیدا کر سکتا ہے جس سے نکل آنا انسانوں کے لیے کچھ آسان نہیں۔

رہا یہ سوال کہ فی نفسہٖ یہ شعور ہے کیا؟ یہ کہاں پایا جاتا ہے۔ تو اس کی ماہیت کے سلسلے میں کوئی شافی جواب دینے کے بجائے صرف اتنا کہا گیا کہ یہ امر ربی ہے اور تمہارے پاس اس کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے بنیادی علم موجود نہیں ﴿ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا﴾ (الاسری: ۸۵)۔ ابھی تک یہ بات وثوق سے نہیں کہی جا سکی ہے کہ انسانی شعور یا consciousness کہاں واقع ہے؟ گذشتہ تیس سالوں کی تمام تحقیقات کا نچوڑ یہ ہے کہ بقول شخصے ہم انسانوں پر کم از کم اتنا تو آشکارا ہو گیا ہے کہ شعور دماغ میں پایا جاتا ہے پیر میں نہیں۔ ہمارے خیال میں اتنا کہنا بھی ایک مبالغہ سے کم نہیں۔ دماغی سائنس تو ابھی اسی بات پر حیران و پریشان ہے کہ انسانی حواس خمسہ، جو دماغ کو مہمیز کرتے ہیں اور جو ہمیں رنگ برنگی روشن کائنات کی جھلک دکھاتے ہیں، وہ فی نفسہٖ ایک

انتہائی تاریک ڈبہ ہیں جس کے اندر کیا کچھ کس طرح ہوتا ہے اس بارے میں ہمیں کچھ بھی نہیں معلوم۔ بعضے کہتے ہیں کہ ذہن (mind) ودماغ (brain) دوالگ الگ حقیقتیں ہیں۔ دماغ کو ٹھوس شکل میں دیکھنا اوراس کے خلیوں کا مطالعہ کرنا خواہ کتنا ہی ناقابل فہم عمل کیوں نہ ہو ممکن ہے جبکہ ذہن ہماری دسترس سے یکسر باہر ہے۔ ہم اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے۔ بعضے کہتے ہیں کہ ہمارے اردگرد جو کچھ ہو رہا ہے اس میں سے صرف وہی چیزیں ہمارے حیطۂ ادراک میں آتی ہیں جو ہمارے حواس خمسہ سے ٹکراتی ہیں ورنہ بے شمار سرگرمیاں حواس خمسہ کے دائرہ سے باہر ہونے کے سبب ہمارے تجربات کا حصہ نہیں بن پاتیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ سرے سے ظہور پذیر نہیں ہو رہی ہیں۔ مثلاً ابعاد ثلاثہ سے ماوراء حقائق جس طرح ہماری گرفت میں نہیں آتے، اسی طرح حواس خمسہ سے ماوراء سرگرمیاں ہمارے تجربے کا حصہ نہیں بن پاتیں۔ ہماری مجبوری یہ بھی ہے کہ ہم شعور کا مطالعہ اس خوابیدہ شعور کے ذریعہ کرنا چاہتے ہیں جس کے بارے میں عام خیال ہے کہ وہ دس سے چودہ فیصد سے زیادہ بیدار نہیں ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ انسانی وجود میں جو چیز سب سے اہم ہے اس کے جائے وقوع کے بارے میں اب تک ہمیں کچھ بھی نہیں معلوم ہو سکا ہے۔ قرآن مجید میں ﴿لهم قلوب لايفقهون بها﴾ یا وحی کے سلسلے میں ﴿نزل على قلبك﴾ جیسے بیانات کیا مہبطِ شعور کی طرف اشارہ کرتے ہیں یا یہ سب کچھ محض ایک ادبی پیرایۂ بیان ہے؟ ہمارے لیے اس بارے میں کچھ کہنا ابھی قبل از وقت ہے۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ ہم جس گوشت پوست کے انسان کو مادی حقیقت سمجھے بیٹھے ہیں اور جس دل اور دماغ کو اعضائے رئیسہ کی حیثیت دے رکھی ہے اس کی حقیقت پر جدید سائنس نے یہ کہہ کر شبہات وارد کر دیئے ہیں کہ مادے کا سب سے چھوٹا ذرہ ایٹم اپنی ماہیت میں توانائی کی چند لہروں (energy waves) کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ یہ ایک خالی خولی مکان ہے، مکمل خلا سے عبارت۔ سو انسانی جسم کے مادی وجود کی کچھ بھی حقیقت نہیں۔ اب رہا شعور جو ہمارے وجود کا اصل الاصل ہے تو وہ بوجوہ ہمارے حیطۂ ادراک سے باہر ہے۔ گویا ان تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہم شعور کی سرّیت سے خوف کھانے یا التباسات واوہام کے راستے پر چل نکلنے کے بجائے اسے ایک ناقابلِ ادراک حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیں کہ یہی ایمان بالغیب کا مقصود ومطلوب ہے۔ اور یہی حقیقتِ نفس الامر بھی۔

آخرت: دوسری دنیا کا منظرنامہ

ایک ایسی دنیا میں جہاں ہر شئے فنا کی طرف رواں دواں ہو اور جس کا برحق ہونا ہر خاص وعام پر عیاں ہو ایک ایسا کھلا راز تھا جس سے اہل نظر خوب واقف تھے۔ فنا اور بقا کے مسائل نے ازمنۂ قدیم سے تارک الدنیا راہبوں کے

ایسے حلقوں کو جنم دیا تھا جسے روحانیت کے متوالے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اہل یہود کا قبالائی تصوف، اہل کلیسا کی خانقاہیں اور اہل ہنود میں ترک دنیا کے ذریعہ نجات (مُکشا) کا حصول گویا اس خیال سے عبارت تھا کہ سعید نفسوں کے لیے دنیا کی بوقلمونیوں میں کچھ بھی نہیں رکھا ہے۔ ترک دنیا کا یہ رویہ جسے مذہب کا اصل الاصل سمجھ لیا گیا تھا، تسخیری اور اکتشافی ذہن کے لیے سمِ قاتل تھا جس نے انسان کو کائنات میں عضو معطل بنا کر رکھ دیا تھا۔ دوسری طرف جو لوگ دنیا کی رنگینیوں میں کھو کر کالانعام جینے کی راہ پر چل نکلے تھے اور جو ﴿ظاھراً من حیات الدنیا﴾ کو سب کچھ سمجھ بیٹھے تھے وہ آخرت سے یکسر غافل ہو گئے تھے۔ وہ اس حقیقت کو یکسر فراموش کر بیٹھے تھے کہ ارض و سمٰوات کی موجودہ دنیا ایک مدت محدود ﴿لاجل مسمیٰ﴾ کے لیے ہے۔ حتی کہ ان کا یہ رویہ انھیں لِقائے رب کے انکار کی راہ پر لے گیا۔[18] وحی ربانی نے اس افراط و تفریط کے درمیان ایک حیرت انگیز توازن پیدا کیا۔ اگر ایک طرف متاع الدنیا کو لہو و لعب اور متاع غرور قرار دیا تو دوسری طرف ﴿لاتنسی نصیبك من الدنیا﴾ کی تلقین بھی کی۔ آخرت کے حسنات کے ساتھ ساتھ دنیا کے حصول کو بھی غایت دین قرار دیا۔ حتی کہ دنیا اور آخرت کے الفاظ بھی قرآن مجید میں یکساں تعداد میں آئے[19] جس سے غالبًا یہ بتانا مقصود ہو کہ حصول آخرت کا مطلب ترک دنیا ہرگز نہیں ہے، جیسا کہ قولِ رسولؐ ہے ان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للآخرۃ۔

البتہ یہ خیال کہ آخرت کی گھڑی کب آئے گی؟ دنیا کی بساط کب لپیٹی جائے گی؟ روزِ جزا کب قائم ہوگا اور اس کے حضور لوٹائے جانے کا وعدہ کب پورا ہوگا؟ تو اس راز سے پردہ اٹھانے کے بجائے صرف اس بیان پر اکتفا کیا گیا کہ ﴿علمھا عند ربی فی کتاب لایضل ربی و لا ینسیٰ﴾ (الاسریٰ:۸۵)۔ اگر انسان کو اس گھڑی کا علم ہو جائے تو پھر انسانی زندگی کی تمام رمق اور تسخیر و اکتشاف کا تخلیقی سفر بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اور اگر یہ خیال عام ہو جائے کہ ابھی کائنات کے اتمام کو ایک مدت بے شمار و حساب باقی ہے تو نہ صرف یہ کہ کائنات کی سرّیت رخصت ہو جائے بلکہ انسان لقائے ربی کے طرب انگیز لمحات کے انتظار میں خود کو ایک لایعنی میکانیکی عمل میں گرفتار پائے۔ سورب ّ فرش و عرش کا یہ کہنا ﴿لعل الساعة قریب﴾ انسانی سفر کو ایک گہری معنویت اور سرّیت سے دوچار کر دیتا ہے۔

گذشتہ صفحات میں تخلیق کائنات کے بیان میں ہم نے آیت رتق کے حوالے سے اس بات کی نشاندہی کی تھی کہ کس طرح ابتداء میں جب ارض و سماء یکجا تھے، خدا نے ایک زبردست دھماکے کے ذریعے انھیں الگ الگ تخلیق کیا۔ پھر یہ کائنات جو ہر لمحہ ارتقائی عمل سے دوچار ہے مسلسل وسیع ہوتی جا رہی ہے اس کا موجودہ صورت حال میں برقرار رہنا ایک مدت مخصوص کے لیے ہے جس کے بعد خدائی بیان کے مطابق وہ دن آئے گا جب آسمان اس طرح لپیٹ دیئے جائیں گے گویا وہ اسکرول کے اوراق ہوں اور پھر جس طرح خدا نے تخلیق کی ابتداء کی تھی اسی طرح وہ پھر اس کا اعادہ

کرے گا۔ اوراس بارے میں کسی کوشبہ نہ ہو، کہ بقول قرآن، یہ ایک ایسا وعدہ ہے جو ہمارے (خدا کے) ذمہ ہے اور یہ کام ہمیں بہر حال کرنا ہے: ﴿انا کنا فاعلین﴾ (۲۱:۱۰۴)۔ اس دن ایک عجیب منظر ہوگا، تارے اپنی چمک کھودیں گے (۷۷:۸) ان کا حسن تنظیم غائب ہوجائے گا (۸۲:۲)۔ آسمان پگھلتے ہوئے پیتل کا منظر پیش کریں گے (۷۷:۸)، پہاڑ مثل غبار اڑتے پھریں گے اور زمین ایک چٹیل میدان بن جائے گی جس میں نہ کوئی بل ہوگا اور نہ کوئی سِلوَٹ۔ اس دن سب لوگ پکارنے والے کی پکار پر لبیک کہیں گے۔ کوئی ذرا بھی سرتابی نہ کر سکے گا کہ اس دن خدا کے آگے کسی کو زبان ہلانے کی جرأت نہ ہوگی (۲۰:۱۰۶-۸)۔ اس دن لوگ منتشر پریشان حال پروانوں کی طرح ہوں گے اور پہاڑ غباروں کا منظر پیش کررہے ہوں گے (۱۰۱:۴،۵)۔ ایسا لگے گا گویا کسی نے ارض دنیا اور اس کے پہاڑوں کو کوٹ کوٹ کر غبار بناڈالا ہو (۶۹:۱۴)، جن کی اصل حقیقت غبار منتشر کے علاوہ کچھ بھی نہ ہو (۶۸:۶)۔ وہ دن جب صاف محسوس ہوگا کہ آسمان پھٹ گیا ہو، تارے بکھر گئے ہوں اور سمندر بے قابو ہوگئے ہوں (۸۲:۱-۳)۔ دراصل اس کائنات کی ایک منطقی منزل ہے کہ کائنات کی ہر شئے دراصل اس اختتام کی طرف رواں دواں ہے جس کے بعد ایک نئ دنیا کی تعمیر کا وعدہ ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ آخری لمحہ کب آئے گا تو اس بارے میں اکتشافی ذہن کے لیے رمز و کنایہ میں محض اشاروں پر اکتفا کیا گیا کہ آخری لمحہ کی سرّیت کو بہر حال باقی رکھا جانا مقصود تھا کہ پوچھنے والا جب وفورِ اشتیاق کی تاب نہ لاکر پوچھ بیٹھا کہ آخر کب آئے گا وہ قیامت کا دن تو فرمایا کہ جب آنکھوں میں دیکھنے کی تاب نہ ہوگی اور چاند اپنی روشنی کھودے گا اور سورج اور چاند باہم ملا دیئے جائیں گے (۷۵:۶-۹)۔ ایسا اس لیے کہ اس دن سورج جو رواں دواں اپنی منزل کی طرف مسلسل بڑھ رہا ہے اپنا سفر پورا کرلے گا۔ ﴿والشمس تجری لمستقرلها﴾ کہ یہی ﴿تقدیر العزیز العلیم﴾ یعنی خدائی منصوبہ ہے (۳۶:۳۸)۔

ان قرآنی بیانات سے مجموعی طور پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اولاً کائنات جو عدم سے وجود میں لائی گئی اور جو فی زمانہ مسلسل ارتقاء کے مراحل سے دوچار ہے تو یہ صورت حال دائمی نہیں۔ ثانیاً خدائی اسکیم کے مطابق اس کائنات کو فنا کے عمل سے دوچار ہونا ہے جس کے بعد ایک نئ تخلیق اور ایک نئ زندگی کی بشارت ہے جس کے حقیقی ابعاد سے ہم واقف نہیں۔ ہاں اتنا ضرور جانتے ہیں کہ نئ تخلیق ایک ایسے عالم سے عبارت ہوگی جہاں اہل ایمان لقائے ربی کے شرف سے نوازے جائیں گے۔ ثالثاً کائنات جو عدم سے وجود میں لائی گئی ہے جو عمل رتق کے بعد مسلسل وسعت وارتقاء ﴿لموسعون﴾ کے عمل سے دوچار ہے وہ بالآخر عدم کے ہالے میں غائب ہوجائے گی جہاں سے ایک نئ تخلیق اور نئ دنیا کا سفر شروع ہوگا۔ رابعاً اگر انسان کے پاس چشم بینا اور اکتشافی ذہن ہو تو وہ اس بات کا اندازہ کرسکتا ہے کہ سورج جو اپنے مستقر کی طرف گامزن ہے اور جس کی حدت اور روشنی سے نظامِ شمسی کی بوقلمونی قائم ہے رفتہ رفتہ جب اس کی

حرارت ماند پڑ جائے گی تو اس کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ چاند بے نور ہو جائے گا، تارے اپنی چمک دمک کھو دیں گے بلکہ اس بجھتے سورج کے سبب انسانی زندگی کے امکانات بھی معدوم ہو جائیں گے۔ یہی ہے وہ منظر نامہ جب انسان پکار اٹھے گا۔ کہاں ہے جائے پناہ، ﴿این المفر﴾ (۷۵:۱۰) تو کیا سورج کے اس سفر کے پیش نظر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ کے وسط میں ہے اور وہ لمحہ، وہ آخری ساعة ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ سائنس ہو یا مذہب ہر جگہ اس سوال کے حتمی جواب کی تلاش میں انسانوں نے قیاس کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ اگر ایک طرف بائبل کوڈ کے متلاشیوں نے اپنے اعداد و شمار کی بنیاد پر قیامت کی گھڑی متعین کرنے کی کوشش کی ہے[۲۰] تو دوسری طرف اہل سائنس نے محض قیاس کی بنیاد پر قیامت کے امکان کو تاریخ بُعدِ بعید کا حصہ بتایا[۲۱] اور اس رجحان سے تحریک پا کر بعض مسلم علماء نے بھی حروف مقطعات کے ذریعے اس سر الاسرار کی عقدہ کشائی کا دعویٰ کر دیا۔[۲۲] لیکن واقعہ یہ ہے کہ آج بھی ﴿لعل الساعة قریب﴾ کی خدائی تنبیہ کی سرّیت اسی طرح باقی ہے۔ اور سچ تو یہی ہے کہ ﴿علمها عند ربی فی کتاب﴾۔

کہا جاتا ہے کہ کائنات جو بے شمار کہکشاؤں کی آماجگاہ ہے یہاں کہکشائیں ایک دوسرے سے مسلسل دور ہو رہی ہیں جس کے سبب کائنات وسیع تر ہوتی جا رہی ہے۔ کائنات کی یہ وسعت جب اپنی انتہا کو پہنچے گی تو پھر اس کے سکڑنے کا عمل شروع ہوگا اور اگر ایسا ہوا تو بالآخر پوری کائنات سکڑ کر ایک ذرہ بلکہ ذرہ سے بھی حقیر وجود میں تحلیل ہو جائے گی۔ یہ وہی منظر نامہ ہے جسے قرآن میں ﴿یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب﴾ (۲۱:۱۰۴) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ دنیا کے لپیٹ دیئے جانے کا یہ عمل کشش ثقل کے سبب ہوگا کہ جب کائنات اپنی وسعت کی انتہا کو جا پہنچے گی تو پھر غیر معمولی وسعت کے سبب کشش ثقل کا موجودہ اصول کام نہ کرے گا۔ ایک امکان یہ ہے کہ کہکشاں باہم ایک دوسرے سے قریب آنے لگیں اور اچانک ان کے قریب آنے کی رفتار ایسی خطرناک شدت اختیار کر لے کہ آناً فاناً ایک دوسرے میں تحلیل ہو کر نقطۂ تاریک میں غائب ہو جائیں۔ دوسرا امکان یہ بھی ہے کہ کائنات کی سرحدوں سے ٹکرا کر کہکشائیں دوبارہ ارتکاز کی طرف گامزن ہوں۔ اگر ایسا ہوا تو اس کا بھی جمع حاصل بالآخر تحلیل و غیاب پر ہی منتج ہوگا۔ بعضوں نے یہ قیاس آرائی بھی کی ہے کہ ہماری دودھیائی کہکشاں سے قریب ترین جو دوسری کہکشاں اینڈرومیڈا ہے وہ مسلسل ہماری طرف بڑھ رہی ہے، قیاس ہے کہ کوئی تین بلین سالوں کے بعد یہ ہماری کہکشاں سے آٹکرائے گی اور اس طرح ہماری زمین کا خاتمہ ہو جائے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تمام بظاہر سائنسی گفتگو کی حقیقت محض قیاس آرائیوں کی ہے کہ کائنات کے سلسلے میں ہمارا علم ابھی بالکل ابتدائی مرحلے میں ہے۔ ہم ابھی نہ تو اس کی وسعت سے آگاہ ہوئے ہیں اور نہ ہی ہمیں یہ پتہ ہے کہ اس کائنات کی کوئی سرحد ہے بھی یا نہیں، اور اگر ہے تو اس کی سرحد کے آگے کیا

ہے۔ ہمارے لیے تو ابھی ابعادِ ثلاثہ کی دنیا سے نکل کر ابعادِ مختلفہ کی دنیا میں قدم ڈالنا بھی ممکن نہیں ہو پایا ہے، پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہم کائنات کے تاریخی سفر میں ابتداء میں ہیں یا درمیان میں۔ بظاہر یہ التباس ہوسکتا ہے کہ سورج کو بے نور ہونے میں ابھی عرصہ درکار ہے کہ ابھی اس کی انرجی کا وافر حصہ باقی ہے البتہ جس طرح ہم سکڑتی کائنات کو ایک نسبتاً سست عمل متصور کرتے ہیں اور پھر برق رفتاری سے کہکشاؤں کے ارتکاز اور آناً فاناً اس کے غیاب کے قائل ہیں کیا عجب کہ اس کائنات میں اس آناً فاناً کا پوشیدہ میکانزم موجود ہو جو ہمیں دفعتاً آلے۔ انسانی ذہن نے جب کبھی بھی اس لمحے کے تعین کی کوشش کی ہے اس کا نتیجہ التباسِ فکر و عمل کی شکل میں ظاہر ہوا ہے۔ نہ صرف یہ کہ علماءِ بائبل کی قیامت کی پیشن گوئیاں رائگاں جاتی رہی ہیں بلکہ بسا اوقات روحانیت کے متلاشیوں کے لیے یہ قیاس آرائیاں اجتماعی خودکشی کا سبب بھی بنتی رہی ہیں۔[۲۳] اکیسویں صدی کی ابتداء میں عالم عیسائیت میں جو ہذیانی کیفیت پائی جاتی تھی۔[۲۴] یا آج جو لوگ میان کلنڈر کے حوالے سے ۲۰۱۲ء میں دنیا کے خاتمے کا انتظار کر رہے ہیں[۲۵] یا جو لوگ کائنات کی مفروضہ عمر کے اعداد و شمار کی بنیاد پر اس لمحے کو تاریخِ بُعد بعید کا حصہ بتاتے ہیں یہ سب کے سب دراصل قیاس آرائیوں کے شکار ہیں۔ ان کی بنیادیں سائنسی اور اکتشافی ذہن کے بجائے سائنٹالوجی اور توہمات میں پیوستہ ہیں۔

اکتشافی ذہن کی تشکیل

نئے مسلم ذہن کی بنیاد نہ تو محض عقل پر رکھی گئی اور نہ ہی اسے کسی اساطیری طرزِ فکر کا خوگر بنایا گیا بلکہ سچ پوچھئے تو عقل کے ہاتھ میں وحی کی کتاب سر تھما دی گئی۔ اس طرح وحی ربانی کے جلو میں مطالعۂ فطرت کے ذریعے علم و آگہی کا ایک نیا علم وجود میں آگیا۔ وحی کا سِرّ یا رازِ کائنات کے منکشف ہو جانے سے پہلی نسل کے مسلمان غیر معمولی اعتماد سے سرشار نظر آئے۔ انھیں فی الواقع ایسا محسوس ہوا گویا قرآن مجید نے مستقبل کی کمان ان کے ہاتھوں میں تھما دی ہو۔ اور یہ کہ وہ غیاب پیمبر میں بھی بتمامِ کمال مستقبل کے انسانی قافلے کی منزل نوائی کے اہل ہیں۔

نئے دائرۂ فکر کی بنیاد وحی، انفس اور آفاق کے ارکان ثلاثہ پر رکھی گئی۔ اس تکون سے محض سِرّیت کے حجاب کو چاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ انسان کو اس مہیب کائنات میں اپنے مقام سے آگاہ کرنا تھا اور یہ بتانا بھی کہ کائنات کا بھید یکسر ناقابل فہم نہیں۔ قرآنی ذہن کے ابعاد نرے سائنسی طرزِ فکر میں متشکّل نہیں ہو سکتے۔ آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں وہ اشیاء کی ماہیت کا محض ایک ڈائمنشن ہے، سو جہاں انسان کا مشاہدہ اس کا ساتھ نہ دے سکے وہاں حقیقتِ نفس الامر کی تلاش کے لیے وحی ربّانی کے اشارات ہماری دستگیری کر سکتے ہیں۔ لیکن کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم حقیقتِ نفس الامر کا

تمام تر ابعاد کے ساتھ ادراک کر سکتے ہیں کہ ابعاد اربعہ کے حاملین کے لیے ان ابعاد سے ماوراء حقائق کا حصول ممکن نہیں۔ ہاں ہم اتنا ضرور کر سکتے ہیں کہ آیاتِ کائنات میں ان عظیم تخلیقی استعاروں کو پڑھ سکیں جو عقل محض کے حاملین کے لیے بالعموم ممکن نہیں۔ رہے وہ لوگ جو کائنات کی مہیب وسعت پر غور وفکر سے عاجز ہیں اور جن کا چشم تصور اور وجدان کائنات میں ہر لمحہ برپا معرکۂ ﴿کن فیکون﴾ سے ناآگاہ ہے تو یہ دراصل وہ لوگ ہیں جن کے پاس قلوب ہیں لیکن فہم سے خالی، آنکھیں ہیں مگر بصیرت سے خالی، کان ہیں مگر سماعت سے محروم۔ یہ لوگ دراصل چوپایوں کی مانند ہیں بلکہ اس سے بھی گئے گزرے ﴿اولئك هم الغافلون﴾ (اعراف:۱۷۹)۔ وحی ربانی نے ہانکے پکارے قلب ونظر کے استعمال کی دعوت دی اور اس فریضہ میں کوتاہی برتنے والوں کو دردناک انجام سے متنبہ کیا: ﴿والذین سعوا فی آیاتنا معجزین اولئك اصحاب الجحیم﴾ (حج:۵۱)۔ ایسا اس لیے بھی کہ کائنات کے اسرار ورموز سے منہ موڑ کر زندگی جینے والوں کو دنیا ایک تنگ وتاریک گھاٹی کی شکل میں نظر آتی ہے۔ آیات اللہ کی تفہیم سے دور ہونا گویا تسخیری اور اکتشافی صلاحیتوں سے محروم ہو جانا ہے۔ جو قوم اس صریح کافرانہ رویّے کو اپنا شعار بنا لیتی ہے اسے دنیا میں ذلت کا عذاب تو جھیلنا ہی پڑتا ہے آخرت میں بھی کم سوادی اس کا مقدر بن جاتی ہے ﴿فی الدنیا اعمی وفی الآخرة اعمی﴾۔

نئے مسلم ذہن کے لیے کائنات اب کوئی عقدۂ لاینحل نہیں بلکہ ایک انتہائی پیچیدہ اور منصوبہ بند تخلیقی عمل سے عبارت تھا۔ وحی ربانی خاص طور پر اولو الالباب یا اولو النهی کو خطاب کرتی جنھیں انفس وآفاق میں آیاتِ ربی کی جلوہ سامانیوں کا مشاہدہ کرنا تھا۔ ینظرون، یتفکرون، یسمعون، یتدبّرون، یتذکرون، یعقلون، یفقهون، یعلمون اور ان جیسے ہم معنیٰ الفاظ کی تکرار اور اس عمل پر اصرار نے اس بات کو یقینی بنایا کہ اب انسانی معاشرے میں وجدنا آبائنا کذالك یفعلون کی بند دماغی پر ہمیشہ کے لیے مُہر استرداد لگ جائے۔ نئے دائرۂ فکر میں عقل چونکہ وحی کی ضد نہیں بلکہ اس کی معاون ومشیر تھی اور رہنما بھی، سو بشارت دی گئی کہ جوں جوں عقل ترقی کرتی جائے گی وحی کا منجانب اللہ ہونا اور اس کی صداقت پر یقین واثق ہوتا جائے گا: ﴿سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم انه الحق﴾ (فصلت:۵۳) اس آیت میں مستقبل کا صیغہ اس بات کا صریح اشارہ ہے کہ عقل کے ذریعے خدا کی آیات کی عقدہ کشائی ماضی اور حال سے کہیں زیادہ مستقبل میں ہوگی۔ آج جو چیزیں اہل مشاہدہ کے لیے محض اپنی آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہیں کیا عجب آنے والے دنوں میں مشاہدہ کے نئے وسائل اسے ممکن بنا دیں۔ قرآن مجید کا نزول گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب غور وفکر کا وہ انقلابی منہج انسانوں کی دسترس میں ہے جس کا برتنا ان کے لیے اگر ایک طرف ایک عقلی رویّے کی تشکیل میں مہمیز ہو سکتا ہے تو دوسری طرف خود اس کتاب کے برحق ہونے پر ان کے ایقان میں اضافے کا سبب

بھی، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿كتٰب انزلنه اليك مبٰرك ليدبروا آيٰته وليتذكر اولوا الالباب﴾ (ص: ۲۹)۔

سبعا من المثانی والقرآنِ العظیم: تاریخ کا قرآنی دور

وحی محمدؐی سے قبل آسمانی کتابوں کا لب ولہجہ کتابِ احکام کا ہوتا تھا؛ مثلاً توراۃ جس کے معنیٰ قوانین کے ہیں، احکامِ شریعت کا مجموعہ تھا جہاں انسانوں کو اوامر ونواہی سے باخبر کر دیا گیا تھا۔ البتہ نئی وحی محض احکام وفرامین کے بجائے دعوتِ غور وفکر سے عبارت تھی۔ وہ اس بات کا برملا اعلان کرتی کہ اب چونکہ کوئی نبی نہ آئے گا اس لیے غیاب نبوی میں وحی ربانی کی روشنی میں انسانیت کے قافلے کو اپنا سفر طے کرنا ہے۔ یہی آخری نبی اور آخری کتاب کا وجہِ جواز ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خود قرآن کہتا ہے ﴿لقد آتيناك سبعا من المثانی والقرآن العظيم﴾۔ گویا اسفار موسوی کی پانچویں کتاب، المثانی (Deutronomy) سے سات اصولی احکام تو متبعین محمدؐ کے لیے برقرار رکھے گئے ہیں البتہ انھیں احکام سبعہ کے علاوہ قرآن جیسی کتابِ اکتشاف سے بھی نوازا گیا ہے جو آخری نبی کے بعد اس کے غیاب میں ﴿حجة بعد الرسل﴾ کی حیثیت سے انسانوں کی رہنمائی کرتی رہے گی۔ یہ بات بھی نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ موسوی احکامِ عشر سے سات احکامات کی برقراری اس بات کا اعلان ہے کہ بعض احکام آفاقی ہوتے ہیں اور بعض مقامی حالات کے تابع۔ احکامِ سبعہ کی حیثیت ان بنیادی اصولوں کی ہے جن پر کسی ربانی معاشرے کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ البتہ مستقبل کا انسانی معاشرہ جسے نبی کے غیاب میں اپنا کام انجام دینا ہے محض احکامِ عشر یا احکامِ سبعہ کی فقہی تعبیر سے اپنا سفر طئے نہیں کر سکتا کہ آنے والے دنوں میں قرآن عظیم جو محکمات میں سے ہے ﴿يٰسين والقرآن الحكيم﴾، کتاب فطرت کی کلید کے طور پر انسانی قافلے کی رہنمائی کرتا رہے گا۔ قرآن مجید میں آیات محکمات بھی ہیں اور آیات متشابہات بھی ﴿منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات﴾ (آل عمران: ۷)۔ محکمات کی حیثیت غایت وحی کی ہے جس سے اس کتاب کی مرکزی دعوت عبارت ہے اور جس کی تفہیم کے لیے قرآن مجید کبھی تمثیلی، کبھی بیانیہ، کبھی اساطیری اور کبھی اشارۂ فطرت کا اسلوب اختیار کرتا ہے۔ گویا سرّ کائنات کی نقاب کشائی کے لیے آیات محکمات کی حیثیت مدارِ کتاب کی ہے۔ رہے وہ حقائق جن کا بیان انسانی زبان کی تنگ دامانی اور اس کے حس ادراک کی کم مائیگی کے سبب تشنگی کا احساس دلاتا ہے تو ان کے بارے میں بے سروپا تاویلات سے اجتناب کرنا ہی بہتر ہے۔ کیا عجب کہ آنے والے دنوں میں جب کائنات کے سلسلے میں ہماری معلومات میں خاطر خواہ اضافہ ہو جائے تو ہم ان حقائق کو کسی حد تک سمجھ سکیں۔ متشابہات کی تفہیم کا راستہ بھی محکمات سے ہو کر گزرتا ہے۔ سو سچے اہل علم کا رویّہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی کم

مائیگی کا اعتراف کرتے ہوئے پکار اُٹھتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اس پر، ﴿کل من عند ربنا﴾ دراصل ایسے ہی لوگ مدار وحی کو سمجھنے کے حقیقی اہل ہیں ﴿وما یذکر الا اولو الالباب﴾۔

قرآنی دائرۂ فکر اور الکتاب

ایک مختصر سی تمہیدی دعا کے بعد قرآن مجید کی ابتداء کتاب فطرت پر غور وفکر کی دعوت سے ہوتی ہے۔ قرآن اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ جو کوئی بھی خالی الذہن ہو کر صدق دلی سے کتاب فطرت کا مطالعہ کرے گا ہدایت اس کے حصے میں آئے گی کہ ہدایت تو ہے ہی متقیوں کے لیے۔ یہ متقی بے سوچے سمجھے اندھے عقائد پر ایمان لانے والے نہیں بلکہ آیات کائنات کے گہرے شعور سے متصف ہوتے ہیں۔ یہ لوگ غیر مرئی حقائق پر ایمان لاتے، صلوٰۃ قائم کرتے اور جو کچھ خدا نے انھیں دے رکھا اس میں سے خدا کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں قرآن ﴿اولئك هم المفلحون﴾ سے خطاب کرتا ہے۔ ان ابتدائی آیات کے بعد آگے جو کچھ بھی ہے اس کی حیثیت دراصل کتابِ فطرت کی کلید کی ہے۔ البتہ قرآن کو محض سائنسی اشاروں کی کتاب سمجھنا اس کی واقعی حیثیت کا صحیح تعین نہیں کہ قرآن مجید کی منزل تسخیر واکتشاف سے کہیں آگے اس لازوال مسرت کا حصول ہے جس کا صحیح اندازہ ابدیتِ بلا حدود میں داخلے کے بغیر نہیں کیا جا سکتا اور جسے قرآن لِقائے ربی کے مسرت انگیز امکان سے تعبیر کرتا ہے۔ البتہ علم الکتاب میں ہماری دسترس یا اسرار فطرت سے آگہی ہمیں انسان، خدا، کائنات اور ان جیسے بے شمار اسرار و رموز کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ہے۔ قوانین فطرت سے آگہی اور اس کی تسخیر عام انسان کے لیے بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح دربار سلیمان میں علم الکتاب رکھنے والے اس شخص کے لیے تھی جس نے چشم زدن میں طئ الارض یا (telepotation) کے ذریعہ ملکہ سبا کا تخت آنِ واحد میں حاضر کر دکھایا تھا۔ بحث کو سمیٹتے ہوئے مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ نیچرل سائنس یا علم الکتاب ایک ایسے عقلی رویے کا منطقی نتیجہ ہے جو کائنات کو خدا کی عظیم نشانیوں کے طور پر دیکھتا اور اسے کمال شکر و احتیاط کے ساتھ برتنے کا خود کو سزاوار سمجھتا ہے، اور جو اس نکتہ سے بھی ناآگاہ نہیں کہ ؎

اسی روز شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

قرآن مجید صرف اوامر اور نواہی کی کتاب نہیں بلکہ بنیادی طور پر انسانی ذہن کو خود اعتمادی اور خدا اعتمادی سے متصف کرنے والی ایک ایسی شاہِ کلید ہے جس سے امکانات کے تمام دروازے کھل سکتے ہیں۔ قرآن مجید کا طالب علم

جب ان آیات سے گزرتا ہے ﴿وسخر لکم مافی السموات ومافی الارض جمیعا منه ان فی ذالك لآیات لقوم یتفکرون﴾ (الجاثیہ:۱۳) یا ﴿سخر لکم الشمس والقمر دائبین﴾ (ابراہیم:۳۳) یا ﴿انا جعلنا ماعلی الارض زینة لها لنبلوهم ایهم احسن عملا﴾ (کہف:۷) تو وہ ایسے اعتماد سے سرشار ہوتا ہے جس کا حال چھپائے نہیں چھپتا۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں قرآن کہتا ہے ﴿الذین یذکرون الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السماوات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران:۱۹۱)۔ بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں، رات اور دن کے آنے جانے میں اور ان جہازوں میں جن کی سمندر میں روانی انسانوں کی منفعت کے لیے ہے اور اس بارش میں جو اللہ آسمان سے نازل کرتا ہے جس سے مردہ زمین میں جان پڑ جاتی ہے اور مختلف قسم کے حیوانات میں جو زمین میں پھیلے ہوئے ہیں اور ہواؤں کی تبدیلی اور ابر میں جو زمین و آسمان کے مابین مسخر کئے گئے ہیں دراصل ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں (البقرہ:۱۶۴)۔ ارض وسماوات اور ما بینهما پر غور وفکر کی دعوت دراصل سرالاسرار سے آگہی کا ایک وسیلہ ہے۔ انسان اگر اپنی آنکھیں کھلی رکھے اور دل و دماغ تعصّبات سے آلودہ نہ ہوں تو قرآن مجید کی دعوت غیاب محمدؐی میں بھی انسانیت کی رہنمائی کے لیے کفایت کرتی رہے گی۔ ایسا اس لیے کہ آخری پیغمبر کے بعد بھی انفس و آفاق میں پھیلی خدا کی نشانیاں سلیم الطبع قلوب سے یہ کہتی رہیں گی:

> کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے اور پھر اس سے رنگ برنگے پھل پیدا ہوتے ہیں اور پہاڑوں کی وہ دھاریاں جو سفید، سرخ اور سیاہ کے مختلف آمیزے ہوتے ہیں اسی طرح انسانوں اور جانوروں اور مویشیوں کے رنگ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں صرف اہل علم ہی اس سے خشیت کرتے ہیں (فاطر:۲۸،۲۷)

انفس و آفاق پر غور وفکر کی یہ دعوت ایک ایسے وحی آمیز عقلی رویے سے عبارت ہے جس سے غیاب پیمبری میں رہتی دنیا تک رشد و ہدایت کا کام لیا جاتا رہے گا۔

اکتشافی علوم کا ارتقاء

وحی ربانی نے کتاب فطرت پر غور وفکر کی ریت کیا قائم کی، اس طرز فکر نے بہت جلد مسلم ذہن کو تحلیل و تجزیے اور تسخیر و اکتشاف کی راہ پر ڈال دیا۔ اب تک استخراجی منہج (deductive) کو انسانی علوم کی معراج سمجھا جاتا تھا۔ قرآن مجید نے تجربے اور مشاہدے کو بنیادی اہمیت دی اور اس طرح علم کا منہج بڑی حد تک استقرائی (inductive) ہو گیا۔ غور

وفکر کے سانچے میں یہ فی نفسہٖ اتنی بڑی تبدیلی تھی جس نے بہت جلد انسانی تہذیب کی ہیئت بدل کر رکھ دی۔ دین مبین کی فطری اٹھان جن خطوط پر ہوئی تھی اس کے سبب متبعین محمدؐ کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ کتاب فطرت سے آنکھیں بند کر پاتے۔ روزِ اول سے متبعین محمدؐ اس بات سے آگاہ تھے کہ کعبۂ مشرّفہ صرف ان کا قبلۂ نماز ہی نہیں بلکہ وحدت ملی کا علامیہ بھی ہے۔ سو یہ سوال اہمیت اختیار کر گیا کہ مختلف بلا وامصار میں تعین قبلہ کے لیے صحیح طریقۂ کار کیا ہو؟ فلکیات کا گہرا علم بالکل اولین مرحلے میں مسلمانوں کی دینی ضرورت بن گیا۔ پھر یہ کہ مختلف بلاد وامصار میں نمازوں کے نظام الاوقات کا تعین جغرافیہ کی وسیع معلومات اور فن نقشہ نگاری میں مہارت کے بغیر ممکن نہ تھا۔ قرآن مجید میں شمس وقمر کی گردش جن مقاصد کے تابع بنائی گئی ان میں ایک مقصد ﴿لتعلموا عدد السنين و الحساب﴾ بھی تھا (یونس:۵)۔ گویا متبعین محمدؐ مذہبی طور پر اس بات کے مکلّف بنائے گئے کہ وہ شمس وقمر کی اس گردش سے اپنے تقویمِ عمل کی ترتیب میں مدد لیں۔ اس پس منظر میں نماز پنجگانہ کے اوقات کی تحدید، سمت قبلہ کا تعین اور صومِ رمضان کے لیے قمری کلینڈر کی ترتیب، یہ ایسے عملی اور فوری مسائل تھے جنھوں نے مسلمانوں کو فی الفور مشاہدۂ کائنات کی طرف متوجہ کیا۔

وحدت قبلہ کا تقاضہ تھا کہ تمام دنیا کے مسلمان خواہ وہ کسی بھی خطّۂ ارضی میں رہتے ہوں پنج وقتہ نمازوں میں اپنا رخ کعبہ مشرفہ کی طرف کریں لیکن مسئلہ یہ تھا کہ دور دراز علاقوں سے تعین قبلہ کی گتھی کیسے سلجھائی جائے؟ ابتدائی ایام میں کبھی ستاروں کی مدد سے سمت قبلہ کے تعین کی کوشش کی گئی تو کبھی طلوع آفتاب سے اس کا اندازہ لگانے کی کوشش ہوئی۔ بعض علمائے فلکیات بڑے دقیق مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ کعبہ کو مرکز مان کر مختلف بلاد وامصار کو بارہ جغرافیائی خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔[۲۶] لیکن یہ سارے تخمینے قطعیت کے احساس سے خالی تھے۔ مسلمان جب فقہی اختلاف کے گرداب میں پھنس گئے تو اختلاف قبلہ نے ایک مسلسل نزاع کی حیثیت اختیار کر لی۔ کوئی کہتا کہ رسول اللہ جب مکہ سے مدینہ آئے تھے تو انھوں نے جنوب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی تھی اسی سنت پر اسپین اور وسط ایشیا کے ابتدائی مسلمانوں نے بھی عمل کیا تھا سو ہمیں چاہئے کہ تعین قبلہ کی موشگافیوں میں پڑنے کے بجائے دور دراز علاقوں میں ہم جنوب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کریں۔ کوئی اس موقف کو خلاف عقل بتاتا کہ جب رسول اللہ نے مدینہ میں جنوب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی تھی تب مکہ واقعتاً جنوب میں واقع تھا سو اس سنت کو تعین قبلہ کے لیے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ کوئی کہتا کہ حج کے لیے کارواں جس سمت کو جاتے ہیں اسے ہی سمت قبلہ سمجھا جانا چاہئے، تو کوئی کہتا کہ ان علاقوں کی پرانی مسجدیں جس رخ پر بنی ہیں وہی ہمارے لیے کافی ہیں، تو بعض اس خیال کی پرزور حمایت کرتے کہ علوم فلکیات کے ماہرین نے جو تحقیقات کی ہیں اس سے فائدہ اٹھانا چاہئے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ روایتی اور غیر روایتی فہم کے ٹکراؤ نے ایک ہی مسجد میں دو قبلوں کی طرح ڈال دی۔[۲۷] صورتِ حال کی اس نزاکت نے علمائے فلکیات کو اس

مسئلہ کا قطعی حل نکالنے پر مجبور کیا۔ تحقیق و تالیف کا سلسلہ مسلسل جاری رہا یہاں تک کہ البیرونی کی شہرہ آفاق کتاب تحدید الاماکن نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس مسئلہ کو فیصل کر دیا۔[۲۸] اس نے Spherical Trigonometry کی مدد سے افغانستان کے ایک شہر سے تعین قبلہ کی کامیاب کوشش کی[۲۹] اور پھر ان اصولوں پر کسی بھی جگہ سے سمت قبلہ کا تعین دشوار نہ رہا۔

عہدِ رسولؐ میں جب حضرت بلال کو اذان کی ذمہ داری تفویض کی گئی تھی تو اس کی وجہ ان کی آواز کی بلند آہنگی اور لہجہ کی وجد آفرینی تھی۔ بعد کے دنوں میں بالخصوص دور دراز کے بلاد و امصار میں مؤذن کے تقرر کے لیے یہ بھی دیکھا جانے لگا کہ وہ اوقات نماز کا صحیح فہم رکھتا ہو، اسے گردش قمر کے مختلف منازل کا علم ہوتا کہ وہ رات کی تاریکی میں بھی وقت کا صحیح اندازہ لگا سکے۔[۳۰] رفتہ رفتہ یہ مؤذن اپنے کارِ منصبی میں اس حد تک ترقی کر گئے کہ انھوں نے اوقات کے تعین کے لیے astronomical instruments ایجاد کر ڈالے۔ علم التقویم پر کتابیں تصنیف کیں اور مختلف شہروں کے لیے الگ الگ اوقات صلوٰۃ کی جدولیں تیار کر ڈالیں۔[۳۱] سمت قبلہ کے تعین اور تحدید اوقات صلوٰۃ کی ضرورتوں نے علم المیقات کے نام سے ایک نئی فلکیاتی سائنس کو جنم دیا۔[۳۲] آج ہماری مسجدوں میں اوقاتِ صلوٰۃ کا جو چارٹ ماضی کی علامت کے طور پر لٹکا دکھائی دیتا ہے اس کی جڑیں اسی علم المیقات میں پائی جاتی ہیں۔ تب ایٹومک گھڑیوں کا رواج نہ تھا اور تحدید وقت انتہائی پیچیدہ[۳۳] علم تھا جس میں ذرا سی بے احتیاطی حساب کتاب کے سارے گوشوارے الٹ کر رکھ دیتی تھی۔ اگر فلکیات بنیادی دینی ضرورت نہ ہوتی اور مسلمان اس کام کو فرض عین کی حیثیت سے انجام نہ دیتے تو شاید جدید دنیا جیسی کہ وہ آج ہے وجود میں نہ آتی۔

الخوارزمی نے جب اپنی مشہور زمانہ کتاب الجبر و المقابلہ تصنیف کی تو اس کے پیش نظر بھی ایک فرض عین کی ادائیگی تھی۔ آیت وراثت کے اطلاقی پہلو بعض اوقات بڑی دقیق پیچیدگیوں کو جنم دیتے جن کے حل کی مروجہ ریاضی میں تاب نہ تھی۔[۳۴] کہا جاتا ہے کہ خود خلیفۂ وقت نے اس سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ تقسیم وراثت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے ایک ایسی کتاب مرتب کرے جس سے اس پیچیدہ مسئلہ کو منصفانہ انداز سے حل کیا جا سکے۔ خوارزمی نے اپنی اس کتاب کے ابتدائیے میں اس امید کا اظہار کیا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف سے وراثت کی تقسیم حتیٰ کہ زمینوں کی پیمائش، نہروں کی کھدائی اور اس قسم کے دیگر امور میں جیومیٹرائی تقویم کا کام آسان ہو جائے گا اور خدا اسے اس محنت کے عوض بہترین صلہ عطا کرے گا۔[۳۵] کچھ اسی جذبے کا اظہار البتانی نے کتاب الزیج الصابی کے ابتدائیہ میں کیا ہے۔ بقول البتانی: فلکیات کا علم تمام علوم میں ممتاز ہے جس سے روح کو بالیدگی، دل کو خوشی اور عقل کو جلا ملتی ہے، غور و فکر کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ روز و شب کی گردش، شمس و قمر کے بدلتے مقامات اور ان کا گہن اور اپنے اپنے مدار میں

ان کا مستقل محوِ سفر رہنا انسانی ذہن کو خدا کی وحدانیت، اس کی عظمت، حکمت اور جلال و جبرت کا احساس دلاتا ہے۔[۳۶]

ظہورِ اسلام کے بعد جو لوگ تسخیر و اکتشاف کی ایک نئی دنیا کے قیام کے لیے سرگرداں رہے وہ سب کے سب اس احساس سے سرشار تھے کہ وہ دراصل ایک مذہبی فریضہ سرانجام دے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض تو باقاعدہ مذہبی عہدوں پر فائز تھے اور معاشرے میں تقویٰ شعاری کے حوالے سے جانے جاتے تھے۔ یہ صورت حال آخر آخر تک قائم رہی۔ مثال کے طور پر ابن نفیس (متوفی ۱۲۸۸ء) جس نے ابن سینا کے القانون فی الطب کا تنقیدی محاکمہ لکھا اور جس کی دورانِ خون کی بعض دریافتوں نے دنیائے طب کو انقلاب انگیز تبدیلی سے دوچار کیا، وہ فقۂ شافعی کے اساطین میں سے تھے۔ اسی طرح نصیر الدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴ء) جن کا Tusi Couple (الصغیرہ و الکبیرہ) بطلیموسی نظریات کے رد میں سنگ میل سمجھا جاتا ہے اور جس نے آنے والے دنوں میں ایک متبادل نظام کائنات کے تخیل کا راستہ ہموار کیا، ان کا شمار اپنے عہد کے کبار اسمٰعیلی علماء میں ہوتا تھا۔[۳۷] کچھ یہی حال ان کے شاگرد رشید قطب الدین شیرازی (متوفی ۱۳۱۱ء) کا ہے، جو مراغہ کی رصدگاہ سے وابستہ رہے، جنھوں نے نہ صرف یہ کہ طوسی کے تذکرہ پر شرحیں لکھیں بلکہ اس فن پر بعض طبع زاد کتابوں کا اضافہ بھی کیا۔ شیرازی ان تمام تر علمی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ مقامی عدالتوں میں قاضی کے منصب پر بھی فائز رہے۔ یہاں تک کہ ان کے قلم سے جامع اصول الحدیث، شرح السُنة اور فتح المنان فی تفسیر القرآن جیسی وقیع کتابیں بھی نکلیں۔ نظام الدین نیشاپوری (متوفی ۱۳۲۸ء) جو اپنی سائنسی تالیف شرح التذکرہ اور شرح المجسطی کے حوالے سے شہرت رکھتے ہیں وہ بیک وقت غرائب القرآن و رغائب الفرقان کے مصنف بھی ہیں۔ ابن شاطر جن کی تحریروں سے مغرب میں نئے نظام کائنات کی بحث شروع ہوئی اور جس کے سرقے سے کوپرنکس کو مغرب میں جدید دنیا کا بانی مبانی سمجھا گیا ان کی بابت تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ وہ دمشق کی مسجد اموی میں موقیت کے عہدے پر مامور تھے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے التباس فکری اور آزاد خیالی کا چرچا ہوتا رہا ہے جس میں ابن رشد کا نام سرِ فہرست ہے وہ بھی اشبیلیہ اور قرطبہ میں عہدۂ قضاۃ سے وابستہ تھے۔ گویا ظہورِ اسلام سے سولھویں صدی عیسوی تک تحریک تسخیر و اکتشاف بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی جس کی کمان اہلِ مذاہب کے ہاتھوں میں تھی۔ اپنے تمام تر التباس فکری کے باوجود جس سے مسلم فکر کے دھارے ابتدائی صدیوں میں مختلف سمتوں میں بہنے لگے تھے اکتشافی علوم کی دینی حیثیت مشکوک نہیں ہوئی تھی۔ البتہ سولھویں صدی عیسوی کے آخر آخر تک ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قلب و نظر میں کسی نامحسوس، تقلیب انگیز تبدیلی کے لیے فضا ہموار ہو رہی ہو۔ ان عوامل کا تفصیلی محاکمہ تو ہم اگلے باب میں کریں گے۔ البتہ یہاں چند ضروری اشارات پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا۔

عبدالملک کی سیاسی اصلاحات

عبدالملک کے عہد میں جب اسلامی ریاست ایک عرب امپائر کی صورت میں متشکل ہورہی تھی بعض ایسے واقعات پیش آئے جس نے آنے والے دنوں میں ہمارے تہذیبی سفر پر فکری التباسات کی ایک دھند قائم کردی۔ عبدالملک خود اپنے عہد میں گوکہ نزاعی حکمراں رہے اور ایک طویل عرصہ تک سرزمین حجاز میں ان کی حکمرانی قائم نہ ہوسکی جہاں ابن زبیر منصب خلافت پر متمکن تھے۔ لیکن بعد کے دنوں میں تاریخ کی کتابوں میں انھیں قبولیت عامہ مل گئی۔[۳۸] عبدالملک نے اپنی حکومت کے استحکام کے لیے جو مختلف اقدامات کئے اس میں ایک اہم قدم یہ تھا کہ انھوں نے پہلی بار اپنے انتظامی دفاتر اور حساب کتاب کے گوشواروں کو عربی میں منتقل کرنے کے احکامات صادر کیے۔[۳۹] اس طرح گویا آنے والے دنوں میں عرب بیوروکریسی کی راہ ہموار ہوئی۔ اس عہد میں ایک دوسرا بڑا واقعہ یہ ہوا کہ کہ بازنطینی حکمراں جَسٹِینِین ثانی، جو تثلیث کا پرزور مبلغ تھا اور جسے یہ بات گراں گزرتی تھی کہ مسلم ریاست اپنے سرکاری خطوط کی پیشانی پر قل ھو اللہ احد لکھے اس نے عبدالملک کو یہ دھمکی دی کہ اگر اس نے اپنے موقف پر اصرار جاری رکھا تو وہ سکوں پر رسول اللہؐ کے سلسلے میں ایسے الفاظ کندہ کرادے گا جس سے مسلمانوں کے جذبات مجروح ہوں گے۔[۴۰] کہا جاتا ہے کہ عہد عبدالملک تک سونے اور چاندی کے سکے یا تو بازنطینی ٹکسال کے ڈھلے ہوتے تھے یا پھر ساسانی ریاست کے باقیات کے طور پر ان کی تصدیق شدہ مہروں کے سبب معتبر سمجھے جاتے تھے۔ روزمرہ کا لین دین ان ہی سکوں کے ذریعے انجام پاتا تھا۔ بازنطینی دھمکی نے عبدالملک کو فوری اقدام پر آمادہ کیا اور یہ بات طئے پائی کہ مسلم ریاست اب اپنی ٹکسال کا اہتمام خود کرے گی۔ عربوں کے لیے یہ میدان خاصا نیا تھا۔ خالد بن یزید جو الکیمی سے دلچسپی کے لیے معروف تھے،[۴۱] مشاورت کے لیے طلب کیے گئے اور پھر اس فن پر باقاعدہ مہارت کے لیے جدوجہد شروع ہوگئی۔ یہ دو عوامل ایسے تھے جنھوں نے اجنبی مآخذ سے فنی کتب کے ترجموں کی راہ ہموار کردی۔

مسلم ریاست کے لیے ٹکسال کا قیام اپنی نوعیت کا ایک انوکھا تجربہ تھا سو یہ عین فطری تھا کہ وہ اس بابت مروجہ فنّی معلومات کے تجمیع اور تحلیل و تجزیہ کا اہتمام کرتی۔ دوسری طرف دیوانِ محصولات کو عربی قالب مل جانے سے نئے عرب ملازمین کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ نظام مالیات و محصولات کی تہذیب و تنظیم کے سلسلے میں اس فن کی مروجہ کتابوں کو عربی زبان میں منتقل کروائیں۔ اس طرح مفتوحہ علاقوں میں جو کچھ علمی یا فنّی سرمایہ موجود تھا اس کے ترجمے کی ضرورت کا احساس تیز تر ہوتا گیا۔ مسلمانوں کا ابتداء سے ہی یہ رویہ تھا کہ وہ مفتوحہ علاقوں کو تاراج کرنے کے بجائے ان کے انتظامی ڈھانچے میں اصلاح کو پسند کرتے اور بسا اوقات مقامی گورنروں اور عاملوں کو بشرط وفاداری اپنے

عہدوں پر برقرار رکھتے۔ یہ احساس عام تھا کہ فکر وفن کسی قوم کی اجارہ داری نہیں یہ انسانیت کا مشترکہ سرمایہ ہے سواسے قبول کرنے میں کسی تکلّف کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہئے۔ الحکمة ضالّة المومن کی اس فضا میں اجنبی مآخذ سے ترجموں کو بنظرِ استحسان دیکھے جانے کا وافر فکری جواز موجود تھا۔ اگر ہمارے مترجمین صرف ترجمے پر اکتفا کرتے تو اکتساب واستفادے کی ایک صحت مند روایت قائم ہونے میں کچھ زیادہ دشواری پیش نہ آتی۔ پھر وہ کتابیں جن کی تصنیف پر پانچ سات صدیوں کا عرصہ گزر اتھا اور جن کی علمی غلطیاں ہر خاص وعام پر واضح تھیں انھیں بآسانی ازکارِ رفتہ سمجھ کر مسترد کر دیا جاتا۔ لیکن ہوا یہ کہ مترجمین نے اہل یونان کی جن فنّی کتابوں کے ترجمے کیے انھیں مروجہ معلومات کی روشنی میں تصحیح وتجدید کا سزاوار بھی قرار دے ڈالا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان ازکار رفتہ کتابوں کا اپنا اصل مقام متعین نہ ہوسکا اور انھیں علم وفن کے لازوال ماخذ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ اس قبیل کی ایک بہترین مثال المجسطی کا وہ ترجمہ ہے جو حجاج بن مطر کے ہاتھوں انجام پایا تھا۔ مترجم نے یہاں صرف ترجمے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنے علم کی حد تک بطلیموس کی اس کتاب کو جدید اور مستند معلومات سے مزین کرنے کی بھی کوشش کی۔[۴۲] فنّی کتابوں کی جدید کاری نے اہل یونان کی علمی عظمت کا طلسم قائم کرنے میں بنیادی رول ادا کیا۔ پھر آگے چل کر عباسی بغداد میں جب تحریک ترجمہ نے ایک علمی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور ہر قسم کا رطب ویابس ترجمے کی میز پر آ گیا جن میں فلسفہ وفلکیات کی کتابیں بھی تھیں تو عام قاری کے لیے یہ خاصا مشکل ہوگیا کہ ان فرسودہ علوم کے دفتر سے کارآمد خیالات کو الگ کرے۔ اہل یونان کی کن مسلمہ باتوں کو صحیح مان لے اور کن باتوں کو گمراہ کن قرار دے۔ سچ تو یہ ہے کہ ارسطاطالیسی نظام فکر نے مسلم ذہن کو خاصے عرصے تک فکری تشتت سے دوچار کیے رکھا۔ ردوقبول اور تحلیل وتجزیہ میں کئی صدیاں ضائع ہوگئیں۔ فلکیاتی اور سائنسی التباساتِ یونانی سے تو انھیں نجات بھی مل گئی البتہ تفسیر وتاویل کے منہج میں کلامی ذہن کی کارفرمائیوں سے آج بھی مسلم فکر جاں بلب ہے۔ اس تکلیف دہ صورت حال کا محاکمہ تو اگلے باب میں آئے گا یہاں ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عہد اُموی اور عباسی میں تقریباً تین سو برسوں تک مترجمین کے ہاتھوں جو کچھ انجام پا تا رہا وہ صرف ترجمے کا سیدھا سا عمل نہ تھا جیسا کہ مغرب میں یہ خیال عام ہے کہ اہل یونان کے ترجموں سے مسلمانوں نے اپنی تہذیب کا چراغ روشن کیا[۴۳] اور پھر جب یہ روشنی یورپ کو منتقل ہوگئی تو مشرق میں علم وحکمت کا آفتاب غروب ہوگیا۔ ہمارے خیال میں تحریک ترجمہ ہماری فکری تاریخ کا ایک ایسا باب ہے جو زبردست فکری بحران اور ذہنی تشتت سے عبارت ہے۔ یہ ایک ایسا انوکھا علمی معرکہ ہے جس میں فاتح اور مفتوح کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔

بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ارسطاطالیسی نظام فکر کو کبھی بھی قبولیت تامّہ حاصل نہیں ہوسکا۔ ترجمے کی روایت ابھی پوری طرح مستحکم بھی نہ ہو پائی تھی کہ مسلم علماء کے قلم سے یونانی مفکرین کی کتابوں پر شبہات وارد کئے جانے لگے

یہاں تک کہ جلد ہی کتب شکوک کی ایک نئی روایت قائم ہوگئی۔ مثال کے طور پر ابوبکر ذکریا الرازی نے کتاب الشکوك علی جالینوس مرتب کی اور ابن الہیثم نے الشکوك علی بطلیموس لکھی۔[۴۴] اس قبیل کی ایک اور کتاب الاستدراك علی بطلیموس ہے جس کے بارے میں ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ یہ کسی اندلسی مصنف کی تصنیف ہے۔[۴۵] ابوعبید الجزجانی (متوفی ۱۰۷۰ء) نے بطلیموس کے تصور الفلك المُعَدِّل اَلمَسِیر (Equant) کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔[۴۶] گویا ہند، یونان اور فارس کی کتابوں سے ترجمہ ہوکر جو کچھ آیا تھا اسے مِن وعن قبول کرنے کے بجائے اسے تحلیل و تجزیہ کی کسوٹی پر پرکھا گیا اور یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ابوالبرکات البغدادی (متوفی ۱۰۲۳ء) اور فخرالدین الرازی (متوفی ۱۲۰۹ء) جیسے متکلمین اگر ارسطو کے سخت ناقد رہے[۴۷] تو ابوبکر ذکریا الرازی اور البیرونی جیسے سائنسدانوں نے بھی ارسطو کے تصورِ تخلیق کائنات اور نظریۂ تغیر و تبدل کو کبھی بھی لائق اعتناء نہ سمجھا۔ بارہویں صدی عیسوی کی ابتداء میں ابوالفتح عبدالرحمٰن الخازنی کی تصنیف کتاب میزان الحکمة نے نہ صرف یہ کہ ارسطاطالیسی نظریہ کائنات کی اینٹ سے اینٹ بجادی بلکہ پہلی بار دنیا کے سامنے مرکز کشش ثقل کا وہ نظریہ پیش کیا جس نے آنے والی نسلوں کے لیے سائنسی فتوحات کے دروازے کھول دیئے۔ لیکن ان علمی فتوحات کا ایک تکلیف دہ پہلو یہ بھی ہے کہ اہل یونان کی علمی عظمت کے طلسم سے نکلنے میں مسلمانوں کی کئی صدیاں ضائع ہوگئیں اور سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ ان ابتدائی صدیوں میں جب مسلم اہل فکر اہل یونان کی کتابوں سے اشتغال کرتے رہے اور یہ کتابیں اپنی تمام ترفنی فرسودگی اور ازکار رفتہ معلومات کے باوجود علمی مناقشے کا حوالہ بنی رہیں قرآنی دائرۂ فکر میں کسی راست اکتشافی تحریک کا ڈول نہ ڈالا جاسکا۔ لہٰذا نزول قرآن کے سبب سپردہ نفوس کی جو خواب آسا اکتشافی دنیا وجود میں آنا چاہئے تھی، چشم فلک اس کا نظارہ دیکھنے سے محروم رہ گئی۔

یونانی طلسمِ علمی کو چاک کرنے میں مسلم اہل فکر پر کیا گزری اور کس طرح وہ صدیوں ذہنی تشتت سے دوچار رہے اس کا کسی قدر اندازہ ابن الہیثم کے اس تنقیدی لب ولہجہ سے ہوتا ہے جو اس نے المجسطی اور کتاب المنشورات پر سخت احتجاج کرتے ہوئے درج کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> اسے (بطلیموس کو) یا تو اس بات کا اندازہ تھا کہ وہ جن مفروضات پر اپنے کلیہ کی بنیاد رکھ رہا ہے وہ ایک امر محال ہے یا وہ اس بات سے قطعی ناواقف تھا۔ اگر وہ امر محال جان کر بھی اس خیال کا قائل تھا تو یقیناً یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا علم خام تھا اور اس کے تصورات و مفروضات سب گمراہ کن تھے جس کے لیے اسے یقیناً موردِ الزام قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر اس نے ان مفروضات کو اسرار و عواقب کے نتائج کا اندازہ لگانے کے باوجود اختیار کیا جیسا کہ صاف ظاہر ہے اس لیے کہ اس کے پاس اس مسئلہ کا کوئی دوسرا بہتر حل موجود نہ تھا اور اس

> نے دانستاً اپنی غلطیوں سے صرف نظر کیا تو یقیناً وہ دوہری غلطی کا مرتکب ہوا ہے۔ پہلی بار تو ان مفروضات کو اختیار کرنے کے سبب جس کا ناممکن العمل ہونا واضح تھا اور دوسری بار اس غلطی سے صرفِ نظر کرنے کے سبب کہ وہ دانستاً ایک غلطی کر رہا ہے...اس بات میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ سیاروں کی حرکت کے صحیح زائچے موجود ہیں جن میں باہم نہ کوئی تضاد ہے اور نہ ہی اس پر امر محال کا گمان ہوتا ہے لیکن یہ بطلیموس کے مقرر کردہ خطوط سے یکسر مختلف ہے۔ بطلیموس پر اس کی حقیقت واضح نہیں ہوسکی تھی اور نہ ہی اسے اس مسئلہ کا ادراک حاصل تھا۔[۴۸]

ابن الہیثم ہی پر کیا موقوف اہل یونان کے فلکیاتی تصورات کا بعید عن القیاس ہونا پہلی نسل کے مترجمین پر بھی واضح ہو گیا تھا لیکن تحریک ترجمہ نے دانش یونانی کا کچھ ایسا جلال ودبدبہ قائم کر رکھا تھا کہ ان تصورات کو فی الفور کالعدم قرار دینا آسان نہ تھا۔ ثانیاً ان کی فرسودگی واضح ہونے کے باوجود علمی گفتگو کی بزم ان ہی قدماء کے حوالے سے سجائی جاتی رہی ورنہ اہل فن کا ایک خاصا بڑا حلقہ اس حقیقت سے آگاہ تھا کہ اوجِ شمس (Solar Apogee) کے تعین کے دوسرے بہتر طریقے بھی ہو سکتے ہیں جیسا کہ فصول کی بنیاد پر بعض اہل فن نے مامون کے عہد میں زیج الممتحن کی ترتیب کے ذریعے واضح کیا۔[۴۹] لیکن ان تمام تر مبینہ علمی نقائص کے باوجود معاشرے میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو اپنے مشاہدے کے برخلاف یہ کہتے نہ تھکتے کہ اگر بطلیموس، جالینوس یا ارسطو کی کتابوں میں یوں لکھا ہے تو حقیقت یہی ہوگی۔ گویا معاشرے کا ایک غالب حصہ ایک طرح کی دانشورانہ احساس کمتری کا شکار تھا اور یہ کچھ وہی صورتحال تھی جسے Kant کی اصطلاحِ مستعار میں Self-imposed immaturity کہنا چاہئے۔ مدینة الحکمة نے از کار رفتہ ترجموں کی جو بزم سجائی تھی اس کے مقابلے میں، صاف محسوس ہوتا تھا، کہ خدا کی نازل کردہ کتاب الحکمة کی چمک بھی ماند پڑ گئی ہو۔ خود اعتمادی اور تخلیقی فکر کا آبشار خشک ہو گیا ہو۔ ایسی صورتحال میں ابن الہیثم کی یہ جھنجھلاہٹ فطری تھی:

> "بطلیموس نے پانچ سیاروں کا جو خیالی نظام وضع کیا ہے وہ ایک خیالی اور لغو بات ہے، اس کا مہمل ہونا خود اس پر بھی واضح تھا لیکن وہ اس سے زیادہ کچھ کر بھی نہیں سکتا تھا۔ سیاروں کی حرکت اپنے اصل مدار پر قائم ہے اور یہ کسی عالمِ خیال میں نہیں بلکہ عملی دنیا میں ہو رہا ہے لیکن بطلیموس اس صورتِ حال کو سمجھنے سے یکسر قاصر رہا۔"[۵۰]

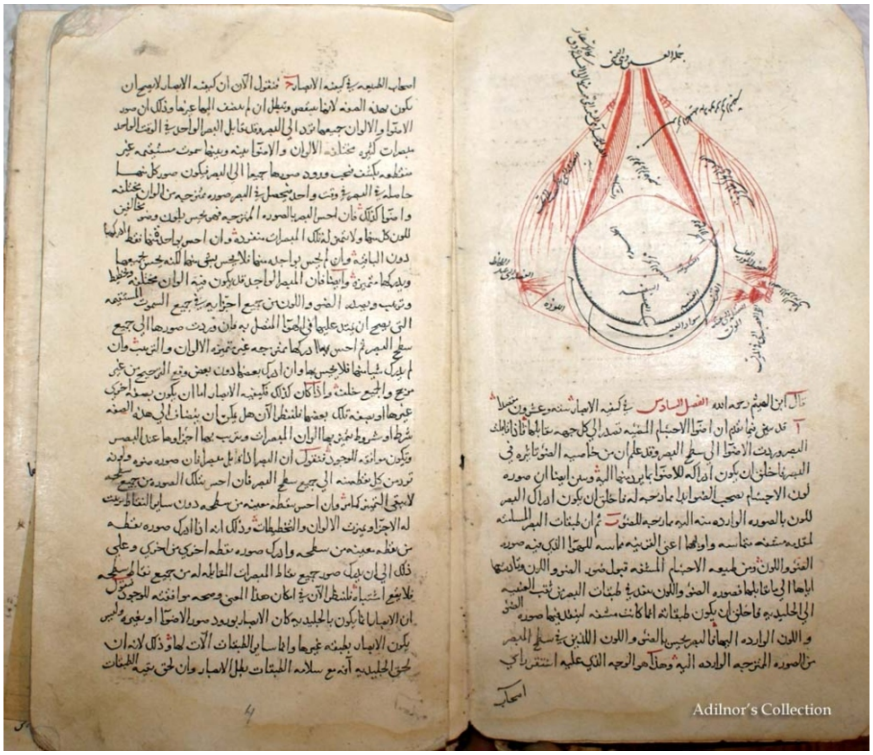
اپنے عہد کے دوسرے مفکرین کے مقابلے میں ابن الہیثم کو اس بات کا کہیں شدت سے احساس تھا کہ بطلیموسی فلکیات فی نفسہٖ بے اصل اور غیر علمی بنیادوں پر قائم ہے جسے خیر باد کہے بغیر ایک علمی اور سائنسی منہج کا قیام ممکن نہیں۔ ابو جعفر البطروجی، جنھوں نے بالآخر بطلیموسی نظام کی اینٹ سے اینٹ بجادی انھیں بھی اس بات کا خوب اندازہ تھا کہ یونانی تراجم کی ہیبت کس طرح صدیوں خالصتاً قرآنی دائرۂ فکر میں ایک علمی تحریک کے امکانی نمو کا راستہ روک کر بیٹھ

گئی۔ بقول بطروجی بطلمیوس کا قائم کردہ ماڈل رصدی وحِسّی مشاہدے سے مطابقت نہیں رکھتا اور یہ کہ اُس نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس کی بنیاد تو ہم پر ہے حقیقت پر نہیں۔[۵۱]

سنت اللہ بنام دانش یونانی

دانش یونانی کی مسلسل مزاحمت اور تحریک ترجمہ کی پیدا کردہ مسلسل بلند ہوتی لَے کے باوجود نزول وحی پر کوئی دو ڈھائی سو سال کا عرصہ بھی نہ گزرا ہوگا کہ مسلمانوں نے تمام مروجہ علوم کا احاطہ کرلیا۔ انسانی تہذیب کی اب تک کی پیش رفت تحلیل و تجزیہ کی میز پر لے آئی گئی۔ اہل یونان کے علمی ہیبت وجلال کے باوجود مسلم دانشوری کی زیریں لہریں اپنا کام کرتی رہیں۔ ابتدائی صدیوں کا مسلم ذہن جس پر حکمت بالغہ[۵۲] کی چھاپ اب بھی بڑی نمایاں تھی اس کائنات کو ایک منطقی اور مربوط نظام سے تعبیر کرتا تھا۔ اسے اس بات کا گہرا شعور تھا کہ شمس وقمر کی گردش، قوموں کا عروج وزوال اور کائنات میں جہد پیہم کے لامتناہی سلسلے مربوط اور منظّم قوانین کی رہین منت ہیں۔ خدا نے ہر چیز کے تغیر وتبدل، عروج و زوال اور اس کے خواص وتناسب کا ایک قانون طَے کر دیا ہے سو اہل تسخیر کے لیے لازم ہے کہ وہ ان قوانینِ فطرت کا نہ صرف یہ کہ درک حاصل کریں بلکہ اسے کمال احتیاط کے ساتھ برتنے کا سلیقہ بھی رکھتے ہوں۔ فطرت کے یہ قوانین اور عروج وزوال کے یہ مسلّمات غیر جانبدار اور غیر مبدّل ہیں۔ دنیا کی جو قوم بھی خدا کے ان قوانین سے خود کو ہم آہنگ کر لے گی، رازِ کائنات اس پر منکشف ہوگا، تسخیر واکتشاف کی دنیا اس پر وا ہوگی، سیاست وقیادت کا منصب اس کے لیے محفوظ ہوجائے گا۔ خدا کی یہ سنت، جسے قوانین فطرت کہیے، کسی شخص، قوم یا عہد کے لیے مخصوص نہیں کہ ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنّۃ اللہِ تَبْدِیلا﴾۔

سنت اللہ پر گہرا یقین اور حکمت بالغہ کی شناوری فکری تشتت کی ان صدیوں میں بھی مسلمانوں کو مسلسل سِرّ کائنات کی بے نقابی پر مہمیز کرتی رہی۔ محمدؐ رسول اللہ نے اپنے متبعین کو کتاب کی تعلیم کے ساتھ حکمت سے بھی متصف کیا تھا: ﴿ویعلمهم الکتاب والحکمة﴾۔ آپؐ نے وحی ربانی کی روشنی میں ایک ایسے عقلی دائرۂ فکر کی تشکیل کی جو انسان کو مکمل ذہنی بلوغ کے ساتھ کائنات کے مشاہدے اور اس کی تسخیر واکتشاف پر آمادہ کر سکے۔ حکمت قرآن سے باہر نہیں بلکہ خود ''تزکیہ ربانی'' کا پیدا کردہ وحی آسا عقلی رویّہ تھا۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجیے کہ جو کوئی بھی خالی الذہن ہو کر سلیم القلبی کے ساتھ وحی ربانی کا مطالعہ کرے گا وہ حکمت کی نعمت سے متصف ہوگا اور پھر جب یہ صاحب حکمت کتاب و کائنات پر نظر ڈالے گا تو کتاب کی بہترین فہم اور کائنات کے سِرّ الاسرار اس پر منکشف ہوتے جائیں گے۔ سنت اللہ



Adilnor's Collection

کتاب المناظر: جس نے تجرباتی اور مشاہداتی منہج کی بنیاد رکھی۔

ابن الہیثم کی اصطلاح اعتبار اور معتبر لاطینی میں Experimentum کہلائی جہاں سے انگریزی کا لفظ Experiment ماخوذ ہے۔

کی اس تفہیم اور حکمتِ بالغہ کے اسی شعور نے مسلم اہل فکر کو اس ایقان سے سرشار کیا کہ علم وانکشاف ایک بے کنار سمندر ہے ''انسان کو چاہیے کہ وہ تمام کائنات کے اسرار منکشف کرنے کی کوشش کرے اور یہ کہ اس عالم سے ماوراء جو اسرار ہیں ان سب کو منکشف کرنے کی صلاحیت اسے عطا کی گئی ہے''۔[۵۳]

کتاب وحکمت سے مملو وحی آمیز عقلی رویّے نے ایک نئے منہج علمی کو جنم دیا جس کی بنیاد قیاس مع الفارق استخراج یا توہمات کے بجائے مشاہدے اور تصدیقی تجربے پر رکھی گئی۔ قال الافلاطون یا قال البطلیموس پر انحصار کے بجائے نئے مسلم ذہن نے جو علمی منہج اختیار کیا اس کی ایک جھلک البیرونی کے اس اقتباس میں دیکھنے کو ملتی ہے:

> ''میں نے وہی کیا ہے جو ہر انسان پر واجب ہے، کہ وہ اپنے فن میں مہارت حاصل کرے یعنی اس فن میں جو لوگ اس سے پہلے ہو گزرے ہیں ان کے اجتہادات کو قبول کرے۔ اور اگر کچھ خلل پائے تو بے جھجک اس کی اصلاح کر دے اور جو کچھ خود اسے سوجھے اسے اپنے بعد آنے والے متاخرین کے لیے بطور ایک یادداشت،

محفوظ کر جائے۔"[۵۴]

عقل و مشاہدہ اور تفکر و تدبر کے اس نئے استقرائی (empirical/inductive) منہج علمی[۵۵] نے انسانی تہذیب کو ایک نئے غلغلہ اور ایک بالکل ہی نئی جہت سے آشنا کیا۔ ایسا محسوس ہوا جیسے پوری کتابِ کائنات یکسر مطالعہ کے لیے کھول دی گئی ہو اور امکانات کی ایک نئی دنیا وجود میں آنے کو بے تاب ہو۔ جب انسان اس یقین واثق سے سرشار ہو کہ دنیا دراصل ریاضیاتی قانون پر قائم ہے اور یہ کہ عالم موجودات کی عددی توجیہ عین ممکن ہے، جیسا کہ جابر نے اس خیال کا اظہار کیا کہ خواص اشیاء کی عددی تاویل اگر مہیا کی جا سکے تو اشیائے عالم کے لیے ریاضیاتی حتمیت کے میزان کا اصول قائم کرنا ممکن ہو سکے گا یا اس کا یہ دعویٰ کہ یہ اصول اشیاء اور اس کی داخلی ہم آہنگی کے ایک نظام کی وضاحت کرتا ہے، ہر شئے میں اس کا ظہور ہے اور یہی دنیا کا مجرد اساسی مفہوم[۵۶] بھی۔ تو یہ سمجھیے کہ اس نے آنے والی نسلوں پر اسباب و علل کی اس دنیا کا اساسی راز منکشف کر دیا۔

اس نئے منہج علمی کی بنیاد طلب حق پر رکھی گئی تھی۔ مسلم علماء اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ قرآن مجید کی دعوت اکتشاف نے ان پر ایک بڑی ذمہ داری عائد کر دی ہے۔ بقول ابن الہیثم حقائق شبہات میں ڈوبے ہوئے ہیں لہٰذا "طالب حق وہ نہیں جو متقدمین کی کتابوں کا محض قاری ہو اور ان پر حسنِ ظن میں اپنے طبعی رجحانات کے ساتھ بہہ جائے بلکہ طالب حق وہ ہے جو ان کے بارے میں اپنے ظن پر بھی شک کرے... اگر وہ اس روش کو اختیار کر سکے تو حقائق اس پر منکشف ہو سکیں گے اور متقدمین کے یہاں جو امکانی کوتاہی یا اشتباہ رہ گیا ہوگا اسے نظر آ جائے گا۔"[۵۷] اس نئے منہج علمی نے جس کی اشاعت نزول وحی کے بعد مختلف بلاد و امصار میں مسلسل ہوتی رہی تھی ہمارے تہذیبی سفر کے بے لاگ تجزیے اور نوع انسانی کے کارواں کو نئے خطوط پر منظم کرنے میں کلیدی رول انجام دیا۔ انسانی تہذیب جو تاریخ کی عظیم ترک تازیوں، باجبروت بادشاہوں کے تذکروں، عاد و ثمود کے عبرت انگیز قصوں، داؤد و سلیمان کے جاہ و حشم اور حکمت لقمان کے مسرت آگیں تذکروں کے باوجود کتابِ فطرت سے ناواقفیت کے سبب بے سمتی کا شکار تھی، دیکھتے دیکھتے تسخیر و اکتشاف کی ایک نئی دنیا سجانے لگی۔

نیا ذہن: نئے امکانات

یہ نیا منہج علمی جس کی بنیاد ظن و تخمین کے بجائے مشاہدے اور تجربے پر رکھی گئی تھی آنے والے دنوں میں رصد گاہوں کے قیام پر منتج ہوا۔ کوئی ہزار برسوں تک، جب تک عالم اسلام میں غور و فکر کی روایت زندہ رہی، مختلف بلاد و

امصار میں نئی نئی رصد گاہیں قائم ہوتی رہیں۔[۵۸] جب متجسّس نگاہیں ایک بار آسمان کی طرف اُٹھ گئیں تو اس قسم کے سوالات فطری تھے: یہ فضا، یہ فلک اور آسمان کا یہ لاجوردی رنگ، اس کی حقیقت کیا ہے؟[۵۹] ہوائیں کیوں چلتی ہیں اور یہ کہ موسم گرما کی اکثر ہوائیں شمالی اور موسم سرما کی اکثر ہوائیں جنوبی کیوں ہوتی ہیں؟ الکندی نے ان سوالوں کے جو جواب فراہم کئے وہ بعینہ وہی تھے جو اٹھارہویں صدی عیسوی کے George Hadley اور Immanuel Kant سے منسوب کئے جاتے ہیں۔[۶۰] النریزی نے بادلوں اور بخارات کی بلندی کی پیمائش کی اور سہل الکوہی نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی کہ شہابیے کن کن فاصلوں پر ہیں۔ ابتدائی چند صدیوں میں تسخیر و اکتشاف کی اس تحریک نے عالم اسلام کو مسلسل ایک طرب انگیز کیفیت سے دوچار کئے رکھا۔ صورتِ حال کی صحیح تصویر کشی کے لیے لازم ہے کہ ہم اجمالی بیان کے بجائے تحریک اکتشاف کے چند غلغلہ انگیز لمحات کا قدرے تفصیلی تذکرہ کریں۔

یہ بات ہمارے علم میں ہے کہ عالم اسلام میں پہلی باقاعدہ رصدگاہ عہد مامون میں شمّاسیہ بغداد اور دمشق کے نواح میں کوہ قاسیوں پر قائم کی گئی تھی۔ اس منہج علمی کا پہلا ثمر جو مسلمانوں کی جھولی میں گرا وہ Arch of the Mediteranian یعنی خط استوا کے طول کی پیائش تھی۔ علمائے اکتشاف نے تدمر اور رقّہ کے مابین ایک درجے کے طول کی پیائش کی اور اس کے ذریعے خط استوا کا طول چالیس ہزار دو سو ترپن (40,253) کلومیٹر دریافت کرلیا جو غیر معمولی طور پر محتاط پیائش کی ایک کامیاب مثال تھی۔ پھر کیا تھا جلد ہی الزیج الممتحن کے نام سے علوم فلکیات کی جدولیں تیار ہونے لگیں اور اس بات کی کوشش کی جانے لگی کہ دنیا جیسی کہ وہ ہے اسے ٹھوس علمی بنیادوں پر ایک نقشے کی شکل میں مرتب کردیا جائے۔

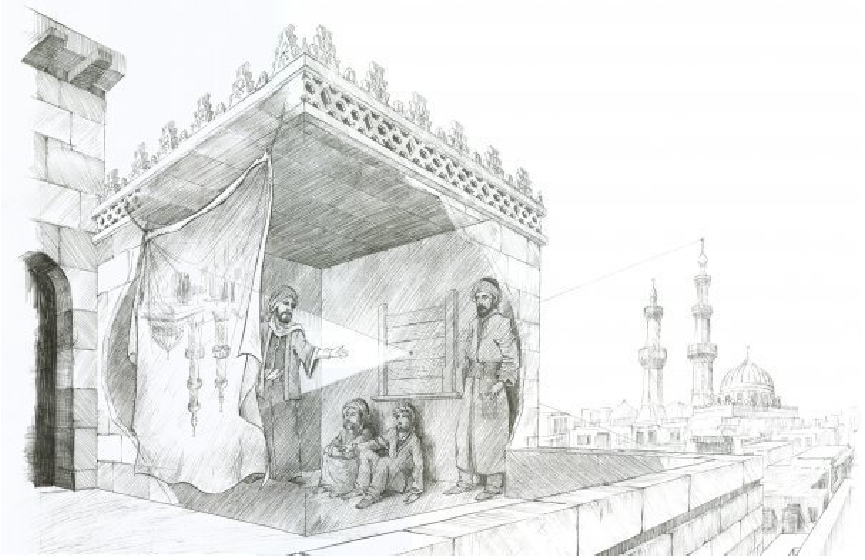
آنے والے دنوں میں البیرونی کی شہرۂ آفاق تصنیف کتاب تحدید الاماکن نے محیط ارضی کی پیمائش کا ایک اور طریقہ دریافت کرلیا۔ البیرونی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر Mural Quadrant نامی آلے کا استعمال کیا جائے تو اس قسم کی پیمائش کے لیے صحرا نوردی کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ اور بات ہے کہ آج Mural Quadrant کو Tycho Brahe کی ایجاد سمجھا جاتا ہے اور اس مناسبت سے اس کا نام Tychonicus پڑ گیا ہے۔[۶۱] البیرونی کی اس تنقید سے قطع نظر عہد مامون کے اصحاب اکتشاف کے سامنے ایک ایسی دنیا کی تحدید کا کام تھا جس کی نظیر انسانی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملتی۔ ایک ایسے خریطۂ عالم (World Map) کی ترسیم کا خیال جس میں کائنات اپنے حدود اربعہ، سیاروں، زمین، سمندر، آباد اور غیر آباد علاقے، شہر اور بن اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہوں۔[۶۲] بلا شبہ اپنی نوعیت کا ایک عظیم الشان منصوبہ تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں الادریسی نے سسلی کے عیسائی شہنشاہ روجر کی فرمائش پر خریطۂ عالم کی ترتیب کے ساتھ نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق (Book of Roger) تالیف کی جس میں اس

وقت کی دنیا کی تقریباً تمام ہی معلومات کا احاطہ کرلیا گیا۔

خریطۂ عالم کے وجود میں آجانے اور اس فن میں اکتشافی مسلمانوں کی مہارت کے سبب دنیا کے بارے میں قصّے کہانیوں اور پراسرار خیالی واقعات کی دھنداب بڑی حدتک چھٹ گئی۔ اب تک ساسانی، فارسی اور ہندی جغرافیہ دانوں نے جو کچھ بھی لکھا تھا اسے ذاتی مشاہدے اور تجربات سے پرکھا گیا۔[۶۳] ۲۴رمئی ۹۹۷ء کو ابوالوفا (متوفیٰ ۹۹۸ء) اور ابوریحان البیرونی نے پہلی بار کاتھ اور بغداد کے مابین طول البلد کی پیمائش کی۔ آمودریا (Oxus river) کے کنارے البیرونی اگر ایک طرف چاند گرہن کا انتظار کررہے تھے تو دوسری طرف بغداد میں ابوالوفا اس جستجو میں مصروف تھے کہ اسی چاند گرہن کے ذریعے ان دوجگھوں کے مابین طول البلد (Longitude) کی پیمائش کیسے کی جائے۔ طول البلد کی صحیح ترین پیمائش نے ان حضرات کو حیرت آمیز مسرت سے دوچار کردیا۔ پہلی بار یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ ارض وسمٰوات کی ماہیت انسانی حیطۂ ادراک کا اس حدتک حصہ بن سکتی ہے کہ وہ محض گردش شمس وقمر کے ذریعے اس کے طول وعرض سے واقف ہوسکتا ہے۔ البیرونی اور ابوالوفا کی اس مشترکہ دریافت نے انسانی فکر میں ایک ہلچل کی سی کیفیت پیدا کردی۔[۶۴]

گیارہویں صدی کے اواخر میں عمر خیام کی قیادت میں شہر اصفہان میں روز وشب کی باریک بین پیمائش کا کام از سرِ نو شروع ہوا۔ متجسّس نگاہیں ایک بار پھر آسمانوں کے تعاقب میں لگ گئیں۔ بالآخر برسہابرس کی محنت شاقہ کے بعد سال ۱۰۷۹ء میں عمر خیام نے ایک سال کی طوالت 365.242198 دنوں پر محمول کی جو جدید تحقیق سے حیرت انگیز طور پر قریب ہے۔ فی زمانہ الکٹرونک آلات اور ایٹومک گھڑیوں کے عہد میں سال کی طوالت 365.242190 سمجھی جاتی ہے۔ عمر خیام جو مغرب میں رباعیات کے شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں انھوں نے پہلی بار اس بات کا ناقابل تردید ثبوت فراہم کیا کہ زمین اپنے مدار پر گردش کرتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عمر خیام نے جس مجمع عام میں شمع اور گلوب کی مدد سے زمین کی گردش کے ریاضیاتی ثبوت فراہم کئے اس میں ابوحامد الغزالی، جنھیں بعد میں حجۃ الاسلام کی حیثیت حاصل ہوگئی، بہ نفس نفیس موجود تھے۔

بطلیموس کے مفروضہ الفلك المعّدل للمسير (Equant) کا تذکرہ ہم پہلے کرچکے ہیں۔ ابن الہیثم نے اس تصور کو نہ صرف یہ کہ پوری شدت سے رد کیا بلکہ اس نے پہلی بار سیاروں کی حرکت کے سلسلے میں ایک قابل قبول توجیہ پیش کی۔[۶۵] ابن الہیثم کا موقف تھا کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہوسکتی کہ کائنات میں کوئی ایسا دائرہ موجود ہو جو اپنے مدار پر اس کے مرکز سے گزرے بغیر مسلسل گردش میں رہے۔ البیرونی نے بطلیموس کی مشہور زمانہ کتاب کے بارے میں تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس قبیل کی تحریروں کا علم ہیئت یا فلکیات سے کوئی تعلق نہیں۔[۶۶] بطلیموسی نظام کے اس مبینہ نقص نے علمائے فلکیات کو حقائق کا پتہ لگانے اور ایک نئے کائناتی ماڈل کی تشکیل پر آمادہ کیا۔ مغرب اقصیٰ میں البطروجی (متوفیٰ



الهم أرني الأشياء كماهي

بابائے بصریات ابن الہیثم : اشیاء کو اس کی اصل ماہیت میں دیکھنے کی جستجو میں

۱۲۰۰ء) ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸ء) اور جابر بن افلح (متوفی ۱۲۰۰ء) ایک نئے ماڈل کی تلاش میں مسلسل سرگرداں رہے۔

سچ تو یہ ہے کہ نویں صدی عیسوی کی ابتداء سے ہی بطلیموسی نظام شک کے دائرے میں آ گیا تھا۔ البتہ متبادل نظام کی تشکیل مراغہ کے اہل علم کے لیے مقدر تھی۔ نصیر الدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴ء) نے اس سمت ایک اہم پیش رفت کی۔ انھوں نے زیج اَلِاُلخانی کے نام سے ایک ہمہ گیر جدول مرتب کیا جس کی بنیاد Trigonometry پر رکھی اور جس کے سبب آسمانوں کی سمت اور مسافت کی پیمائش ممکن ہو گئی۔ طوسی نے الصغيرة والكبيرة (Tusi Couple) کا تصور دے کر آنے والی تحقیق کو المعدل المسیر کے گرداب سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات دلا دیا۔ طوسی نے اپنی کتاب تحریر المجسطی (مطبوعہ ۱۲۴۷ء) میں صرف بطلیموس کے رد پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنی دوسری تصنیف تذکرة (مطبوعہ ۱۲۶۰ء) میں ایک نئے متبادل کی طرف واضح اشارہ بھی کیا۔ بالآخر نصیر الدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴ء) قطب الدین شیرازی (متوفی ۱۳۱۱ء) اور ابن شاطر (متوفی ۱۳۷۵ء) کی مجموعی کوششوں نے ہمیشہ کے لیے کائنات کے سلسلے میں ہمارے تصوّر کو بدل ڈالا۔ ابن شاطر نے اپنی تصنیف کتاب نهاية السول فى تصحيح الاصول میں ایک متبادل نظام کا جو خاکہ پیش کیا اس کی بنیاد تصدیق شدہ مشاہدے پر رکھی گئی تھی۔ ابن شاطر کے اس نئے ماڈل نے آنے والے

دنوں میں انسانی فکر کو ایک نئے انقلاب سے دوچار کر دیا۔[۶۷] اس ماڈل میں بعض جزوی تبدیلی، جسے علمی بددیانتی یا سرقہ کہنا چاہئے، کے بعد کوپرنکس نے اس دریافت کا سہرا اپنے سر باندھ لیا اور پھر استعمار کی صدیوں میں اس زور و شور سے پروپیگنڈہ ہوا کہ ہم کوپرنکس کو جدید دنیا کے معماروں میں شمار کرنے لگے۔[۶۸]

قرآنی دائرۂ فکر کے عام ہو جانے سے دیکھتے دیکھتے انسانی تہذیب کی ہیئت بدلنے لگی۔ وہ تمام علوم جن کی حیثیت زمانۂ قدیم سے مسلّم تھی اور جو یہ احساس دلاتے تھے کہ کائنات کی سریت عقدہ لاینحل ہے ان کا اعتبار ساقط ہونے لگا۔ رمل، نجوم، کہانت اور سفلی علوم پر کیا موقوف الکیمی جیسا محبوب مشغلہ بھی شک کے دائرے میں آ گیا۔ الکیمی کے بجائے علم کیمیا کی بنیاد پڑی۔ جابر جو اس علم کے بانی اور امام کی حیثیت رکھتا ہے اس نے تمام کیمیائی مظاہر کو قانون الاسباب کا تابع بتایا اور اس خیال کا اظہار کیا کہ انسانوں کے لیے ان اسباب کا پتہ لگانا عین ممکن ہے۔ بقول جابر، اشیاء کے خواص اس کے اندر پائے جانے والے مختلف اجزاء کے تناسب پر منحصر ہیں۔ آگے چل کر جابر کا یہ کلیۂ میزان Law of Proportion کے نام سے مشہور ہوا۔ المیزان نظام کائنات کے ایک ایسے مجرد اساسی اصول کی حیثیت سے سامنے آیا جس کی بنیاد پر پوری کائنات کی ریاضیاتی توجیہ کے امکانات روشن ہو گئے۔[۶۹] جابر، جسے آج بھی بابائے کیمیا کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے، نے تجربات کو علمِ کیمیا کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے پہلی بار معدنیات سے تیزاب تیار کیے مثلاً گندھک کا تیزاب (سلفیورک ایسڈ) شورے کا تیزاب (نائٹرک ایسڈ) اور نمک کا تیزاب (ہائڈروکلورک ایسڈ) جس میں فولاد جیسی دھات کو پگھلا دینے کی صلاحیت پائی گئی۔ تیزاب کے اثر کو زائل کرنے کے لیے اس نے الکلی کی ایجاد کی۔ اس کے علاوہ بعض تیزاب کے مجموعے سے ماء الملوک (Aqua regia) تیار کیا جس میں سونا اور پلیٹنم جیسی دھاتیں بھی تحلیل ہونے لگیں۔ علم کیمیا کی ان ایجادات نے آگے چل کر مصنوعی کھاد، پلاسٹک کے سامان بلکہ کہہ لیجئے کہ سنتھٹک اشیاء کی دنیا بنانے میں کلیدی رول انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ جابر کو کائنات کی کیمیائی اور ریاضیاتی تفہیم پر اس قدر اعتماد تھا کہ وہ سرّ کائنات کی بے نقابی کے ذریعے مصنوعی مخلوق بلکہ مصنوعی انسان بنانے کا خواب بھی دیکھنے لگا تھا۔ جابر کی پروازِ تخیل عہد جدید کی کلوننگ کی تحقیقات پر اثر انداز ہوئی ہو یا نہیں البتہ مغرب میں بعض ادبی شہہ پاروں پر اس کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔[۷۰]

نویں صدی عیسوی تک جب بصریات پر علمائے قدیم مثلاً اقلیدس [Euclid] (۲۹۵ ق م) اور جالینوس [Galen] (۱۲۹ء۔۲۰۰ء) کا غلبہ تھا، عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اشیاء کے دکھائی دینے کا عمل بینائی کے آنکھ سے نکل کر اشیاء کی طرف جانے کے سبب ہے۔ رازی (متوفیٰ ۳۰۰ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا کہ صورتِ حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ غالباً وہ پہلا طبیب تھا جس نے یہ رائے قائم کی کہ آنکھ کی پتلی اس میں داخل ہونے والی روشنی کی

مناسبت سے پھیلتی یا سکڑتی ہے۔ ابن الہیثم، جسے قانون انعطاف (Law of Refraction) اور قانون انعکاس (Law of Reflection) کی دریافت کا اعزاز حاصل ہے، نے اس بات کے تجرباتی شواہد فراہم کیے کہ کسی شئے کو دیکھنے کے لیے روشنی آنکھوں سے نہیں نکلتی بلکہ باہر سے آنکھوں کے اندر داخل ہوتی ہے جس سے آنکھ کے اندر اس شئے کی تصویر مرتب ہو جاتی ہے اور ہم اس طرح دیکھنے پر قادر ہوتے ہیں۔ بصارت کے اصولوں کی توجیہ نے نہ صرف یہ کہ آنکھ کی اصل ساخت سے ہمیں متعارف کرایا بلکہ آگے چل کر بصریات کے قوانین مرتب کرنے اور دوربین کی ایجاد میں بھی مدد و معاون ثابت ہوئے۔ ابن الہیثم کے ایک دوسرے ہم عصر البیرونی نے روشنی کی رفتار کو آواز سے تیز تر ثابت کر دکھایا اور خود ابن الہیثم نے دنیا کو پہلی بار اس حقیقت سے باخبر کیا کہ روشنی کی رفتار بھی محدود ہے اسے بے زماں قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مستقبل میں بصریات میں ہونے والی تحقیقات ابن الہیثم کے ان ہی اساسی نظریات کی مرہون منت رہیں جنھیں آج بھی بابائے بصریات یا بابائے طبیعات کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں کمال الدین الفارسی نے قوسِ قزح کے راز کو منکشف کر دیا۔[1] اس نے بتایا کہ قوسِ قزح کا بننا دراصل فضا میں موجود قطروں میں شعاع کے ایک یا دو بار ٹوٹنے کے سبب ہے۔ شعاع کے ٹوٹنے میں زاویوں کا جو اختلاف ہوتا ہے اس سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔ قوسِ قزح کی یہ بعینہٖ وہی توجیہہ ہے جس کی دریافت کا سہرا سترہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ (Descartes) کے سر باندھا جاتا ہے۔

پہلی صدی ہجری تک اہل یونان کی طرح مسلمانوں میں بھی ابجدی نمبروں کے استعمال کا رواج تھا۔ کائنات کی ریاضیاتی تفہیم و تعبیر کے لیے اعداد و شمار کا روایتی طریقہ جب ناکافی معلوم ہونے لگا تو مسلمانوں نے ہندوستانی طریقۂ شماریات سے استفادے کی کوشش کی۔ الکندی نے ہندوستانی نمبروں کو رواج دینے کی کوشش کی لیکن اسے بعض عملی پیچیدگیوں کے سبب مقبولیت نہ مل سکی۔ الخوارزمی وہ پہلا شخص ہے جس نے صفر سے نو تک کے ہندسوں میں بڑی سے بڑی گنتی لکھنے اور اس میں مختلف قسم کے حسابی تصرفات کے امکانات کی ایک نئی دنیا آباد کر ڈالی۔ الخورازمی کی کتاب الجبر و المقابلہ سے ریاضی کی دنیا میں غیر معمولی انقلاب آ گیا۔ معاملہ وراثت کی تقسیم کا ہو یا زمین کی پیمائش کا، الجبر و المقابلہ نے انتہائی پیچیدہ حساب و کتاب کو آسان اور عام فہم بنا دیا۔ آنے والے دنوں میں خوارزمی کی یہ کتاب دنیائے ریاضی میں اتنی اہمیت اختیار کر گئی کہ اسے ریاضی کی ایک مستقل شاخ، الجبرا کی حیثیت دے دی گئی اور خود اس کا نام الخوارزمی جب یورپ پہنچا تو اس سے الگورتھم منسوب ہو گیا جس کے دم سے آج بھی دنیائے کمپیوٹنگ کی رونق قائم ہے۔[2]

الخوارزمی کی کتاب نے ہندی اعداد اور صفر کو جس طرح متعارف کرایا اس سے یقیناً حساب و کتاب میں بڑی

آسانی پیدا ہوگئی تھی۔ البتہ اس کتاب کو ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ احمد الاقلدیسی (متوفی ۹۸۰ء) نے کتاب الفصول فی الحساب الھندی کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں اس نے عدد سے بھی آگے بڑھ کر کسر اشاریہ (Decimal Fraction) کے جوڑ گھٹاؤ کا طریقہ ایجاد کیا[۷۳] جسے مغرب میں کئی صدیوں تک Simon Stevin (۱۵۷۸–۱۶۲۰) کا کارنامہ سمجھا جاتا رہا۔ تیسری صدی ہجری میں ریاضی کے علم نے اتنی وسعت اختیار کر لی کہ تفریقی مساواتوں (Differential Equations) اور تکملی احصاء (Integral Calculus) کا استعمال عام ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ وہی مساوات (Equations) ہیں جنہیں (J. Keppler) نے سترہویں صدی کے اوائل میں حرکات سیارگاں کے حساب پر منطبق کیا۔[۷۴]

ریاضی کی بنیاد جب ایک بار اس ایقان پر رکھ دی گئی کہ اس مہیب پر اسرار کائنات میں ہر شئے ایک انتہائی باریک بین ریاضیاتی نظام پر قائم ہے تو پھر ریاضی کو سرّ کائنات کی نقاب کشائی کے عمل میں بنیادی کلّیہ بلکہ رأس الکلیہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ مسلم علماء نے اعلیٰ درجے کے ریاضیاتی مسائل پر اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں صرف کیں۔ اب تک جو کچھ ناقابل تصور سمجھا جاتا تھا عملی طور پر ظہور پذیر ہونے لگا۔ مثال کے طور پر الماہانی کو لیجئے جس نے ریاضی کی تاریخ میں پہلی بار تیسرے درجے کی جبری مساوات وضع کی جسے وہ خود تو حل نہ کر سکا البتہ ابو جعفر الخازن نے اسے حل کر دکھایا۔ پانچویں صدی ہجری میں عمر خیام نے پہلی بار تیسرے درجے کی مساواتوں کا اصول اور حل پیش کیا البتہ وہ اس تشنگی کے ساتھ دنیا سے گیا کہ مطلق عددی حل (Absolute Numerical Solution) اس کی پہنچ سے دور رہ گیا ہے، کیا عجب مستقبل میں کوئی اور اسے ممکن کر دکھائے۔ کہا جاتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری میں شرف الدین طوسی نے عددی حل معلوم کر لیا تھا۔[۷۵] بات یہیں ختم نہیں ہوگئی آنے والے دنوں میں یحیٰی المغربی (متوفی ۱۲۸۳ء) نے Roots of the Number کی دریافت کا طریقہ ایجاد کر ڈالا۔ اور پھر کوئی ڈیڑھ سو سال کے بعد غیاث الدین جمشید الکاشی (متوفی ۱۴۲۹ء) نے دائرے کے Circumference اور Radius کے تناسب کا پتہ لگا کر دنیائے ریاضی میں ہلچل بپا کر دی۔[۷۶]

عقل و اکتشاف کی اس غلغلہ انگیز تحریک نے قدیم طبّی تصورات کو بھی تقلیبِ فکر و نظر سے دوچار کر دیا۔ ابتداً اہلِ یونان کے طبّی علوم کو حرفِ آخر کی حیثیت حاصل تھی۔ جالینوسی نظامِ طب، جو اصلاً Hippocratus کا خوشہ چین تھا، اس مفروضے پر قائم تھا کہ تندرستی دراصل جسم میں پائے جانے والے چار مختلف قسم کے مائع مادّوں کے تناسب اور توازن سے عبارت ہے۔ ان چار رقیق مادوں کو جسے جالینوسی طب کی اصطلاح میں Humour کہا جاتا تھا دراصل عناصر اربعہ ہوا، پانی، آگ اور زمین کا عکاس سمجھا جاتا تھا۔ یہ خیال عام تھا کہ اگر ان کا توازن بگڑ جائے تو جسم بیمار ہو جاتا ہے۔

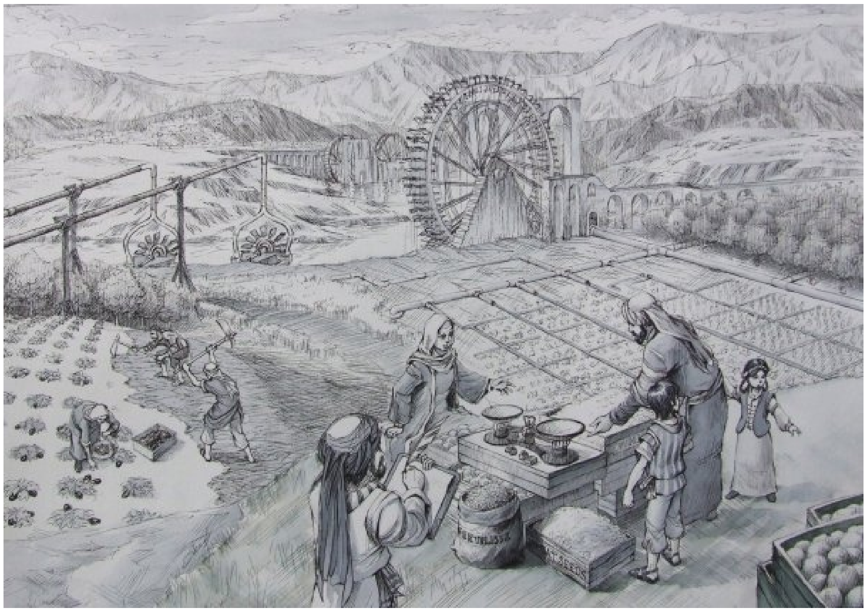
دوسری طرف عیسائی دنیا چرچ کے زیرِ اثر اس خیال کی قائل تھی کہ بیماری دراصل ایک طرح کا خدائی انتقام ہے۔ فنّی التباسات اور مذہبی توہمات کے اس ماحول میں مسلم علمائے اکتشاف نے دنیائے طب میں بھی تجربات ومشاہدات کی قندیل روشن کی۔ کہا جاتا ہے کہ جب بغداد میں مرکزی ہاسپٹل کا منصوبہ سامنے آیا تو اہلِ فن نے سب سے پہلے گوشت کے ٹکڑے شہر کے مختلف مقامات پر آویزاں کر دیئے پھر اس جگہ کو ہاسپٹل کے لیے منتخب کیا جہاں گوشت کے خراب ہونے کا عمل نسبتاً سست تھا۔ اس واقعہ سے کم سے کم اتنا تو پتہ چلتا ہی ہے کہ اس ابتدائی عہد میں بھی جب طبّ کی مروجہ کتابوں کا تحلیل وتجزیہ جاری تھا اور اس فن کی بنیاد رکھی جا رہی تھی، مسلم اطباء پر جرثومے کی دنیا بے نقاب ہو چکی تھی یا کم از کم وہ جرثومے کی مضرت رسانی سے واقف ہو چکے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ انھیں علمائے فقہ کو اس حقیقت پر قائل کرنے میں بسا اوقات دشواریوں کا بھی سامنا کرنا پڑتا تھا۔[۷۷]

نویں صدی عیسوی کی ابتداء میں ہی حُنین بن اسحاق، جو جالینوس کا پہلا عربی مترجم ہے، نے جالینوس کی بعض صریح غلطیوں کا اندازہ کر لیا تھا لیکن اسے معمولی ترمیم سے آگے ہمت نہ ہوئی۔ جالینوس کی Anatomy کا تو یہ حال تھا کہ اس کے بعض نقائص اہلِ فن پر واضح ہو گئے تھے لیکن کسی کی یہ ہمت نہ ہوتی تھی کہ اس سے انکار کرتا۔ عام رویّہ یہ تھا کہ اگر جالینوس نے یوں لکھا ہے تو یقیناً یہ سچ ہوگا خواہ مشاہدہ اس کی تردید کرتا ہو۔ البتہ رازی [Rahzes] (پ ۸۶۵) وہ پہلا شخص ہے جس نے اپنی کتاب شکوک لکھ کر جالینوس کے بت کو ہمیشہ کے لیے پاش پاش کر دیا۔[۷۸] رازی نے پہلی بار چیچک (Small Pox) اور خسرہ (Measles) کے فرق کو واضح کیا اور اس فن پر چند بنیادی کتابیں لکھیں۔ اس کے علاوہ اس نے جملہ امراض اور اس کے علاج پر مشتمل الحاوی کے نام سے تیئس جلدوں میں دنیائے طب کا ایک ایسا خزینہ مرتب کر ڈالا جس کی مثال اس سے پہلے انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ چوتھی صدی ہجری میں ابوالحسن الطبری نے خارش کا سبب اور اس کے جرثومے سے پہلی بار دنیا کو باخبر کیا۔[۷۹] ابن سینا نے تپ دق کے متعدی ہونے کی بات کہی،[۸۰] اور اسی صدی میں ابوالقاسم الزہراوی نے دموی امراض کا پتہ لگایا۔[۸۱] پانچویں صدی میں عبدالملک بن زہر نے دنیا کو غلافِ قلب کے اورام (Pericarditis) سے آگاہ کیا۔[۸۲]

الحاوی کی اشاعت کو ابھی ڈیڑھ صدی گذری ہوگی کہ ابن سینا نے اپنا نیا شہرہ آفاق مخزنِ طبی القانون فی الطب شائع کر دیا۔ ابن سینا کے القانون نے صدیوں شرق وغرب میں اہلِ فن کی رہنمائی کی اور مغرب کی دانش گاہوں میں کوئی پانچ چھ سو سالوں تک اسے طب کی ام الکتاب کی حیثیت حاصل رہی۔ ابن سینا کے ایک نوجوان معاصر ابوالقاسم الزہراوی [Albucasis] (متوفی ۱۰۱۳ء) نے کتاب التصریف لمن عجز عن التالیف کے نام سے تیس جلدوں میں ایک ایسے مخزنِ طبّی کی تالیف کی جس میں دنیائے طب کا عطر کشید کر لیا گیا تھا۔ اس کتاب کی چھبیس

جلدیں علم الادویہ سے متعلق تھیں جب کہ آخری جلد صرف سرجری کے لیے مختص کی گئی تھی۔ الزہراوی کا یہ کارنامہ چونکہ اندلس کی سرزمین پر انجام پایا تھا اس لیے مغربی دنیا پر اس کے اثرات فی الفور پڑے۔ کہا جاتا ہے کہ عمل جراحی کے بعض پیچیدہ مسائل جن کے حل کا سہرا مغربی اہل فن کے سر باندھا جاتا ہے واضح طور پر زہراوی کی کتاب میں موجود تھے۔ مثلاً بڑی نسوں سے خون بہنے کی روک تھام کا طریقہ جسے سولہویں صدی کے فرانسیسی جراح Ambroise Pare کا کارنامہ سمجھا جاتا ہے یا فن تولید میں جرمن طبیب Walcher (متوفی ۱۹۳۵ء) سے منسوب Walcher Position یا زخموں کی سلائی کے لیے Freiedrich Trendelenburg (متوفی ۱۹۲۴ء) سے منسوب ٹرنڈلنبرگی طریقہ — یہ تمام طریقے ابوالقاسم الزہراوی کے یہاں معروف تھے۔[۸۳]

تیرہویں صدی عیسوی میں ابن سینا کے بعض طبی تصورات پر شکوک وارد کئے گئے۔ ابن النفیس (پ ۱۲۱۳ء) نے انسانی نبض کے سلسلے میں پرانے تصورات کی نہ صرف یہ کہ نفی کی بلکہ القانون کے مقابلے میں علم طب کی ایک نئی درسی کتاب تیار کی جس نے جلد ہی عالم اسلامی میں القانون فی طب کی جگہ لے لی۔ ابن النفیس نے اپنی تالیف کتاب شرح تشریح القانون میں جالینوس کے اس خیال کی سختی سے تردید کی کہ قلب کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں خون جانے کے لیے بیچ میں کوئی سوراخ بنا ہوتا ہے۔ ابن النفیس نے دنیا کو اس حقیقت سے متعارف کرایا کہ قلب



نویں صدی کا عالم اسلام: جب زراعتی انقلاب نے ایک انبساط انگیز کیفیت پیدا کر دی تھی۔

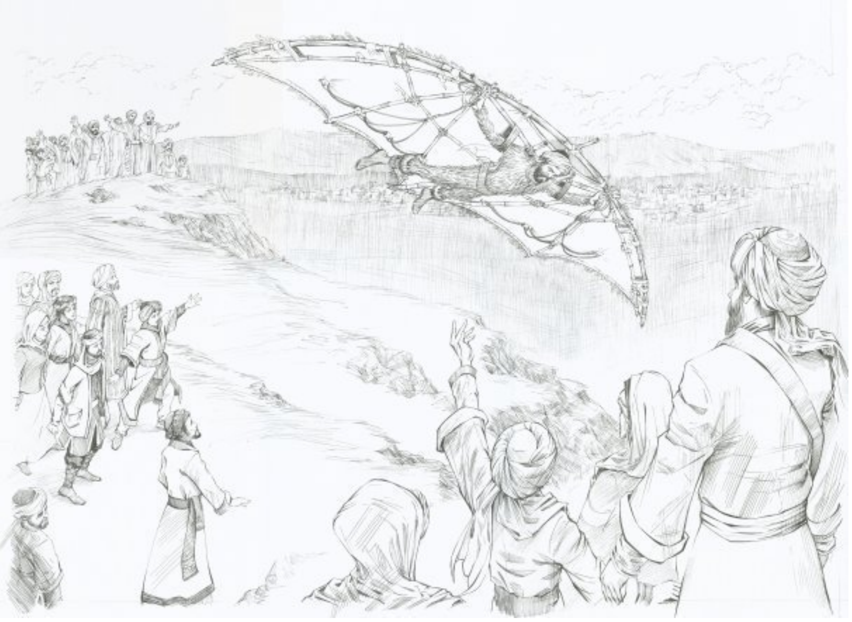
کے دائیں حصّے سے بائیں حصّے میں خون جانے کا کوئی اور راستہ پھیپھڑے کے علاوہ نہیں ہوسکتا۔ ابن النفیس کی اس دریافت کو نئی اصطلاح میں Pulmonary Transit کہا جاتا ہے۔ دیکھا جائے تو دورانِ خون کی دریافت کا سہرا جو ۱۶۲۸ء میں William Harvey کے سر باندھا گیا اس کا سِرا تیرہویں صدی عیسوی میں ابن النفیس سے جا ملتا ہے۔

انکشافی تمدّن کا قیام

نئے مسلم دماغ نے تحقیق و انکشاف کی ایک ایسی غلغلہ انگیز تحریک برپا کی جس نے زندگی کے تمام ہی گوشوں کو ایک تقلیبِ مسلسل سے دوچار کیے رکھا۔ کائنات کی یہ نئی تفہیم جس کے مطابق دنیا اہلِ فکر کے لیے دعوتِ شوق ٹھہری اور جہاں یہ احساس مسلسل عام ہوتا رہا کہ ﴿إن فی خلق السمٰوات و مافی الارض... آیات للموقنین﴾ ایک ایسی ثقافت کے قیام پر منتج ہوا جو ظن وتخمین کے بجائے مشاہدے اور یقین سے غذا حاصل کرتا۔ خدا کی اس مہیب پر اسرار کائنات کا مشاہدہ، اس کی تخلیقی نشانیوں پر غور وفکر، سنت اللہ کے اسرار سے کسی قدر آگہی اور ﴿سیروا فی الارض﴾ کی قرآنی دعوت نے مسلم ذہن کو ہر لحہ اس احساس سے دوچار کیے رکھا گویا تسخیر و انکشاف کا یہ عمل ایک انبساط انگیز مگر کبھی نہ ختم ہونے والا سفر ہو کہ

آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

گذشتہ صفحات میں ہم نے یہ دکھانے کی کوشش کی تھی کہ استخراجی سے استقرائی منہج علمی کی تبدیلی نے کس طرح علمائے متقدمین کے مسلّمات کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ ساسانی، ہندی، اور یونانی علوم جب تجربہ اور مشاہدہ کی کسوٹی پر بار بار پرکھے گئے تو بڑے بڑے اساطینِ وقت کا اعتبار جاتا رہا۔ بطلیموس ہوں یا جالینوس، ارسطو ہوں یا اقلیدس جن کے علمی دبدبے نے صدیوں سے تلاشِ حق کی راہ مسدود کر رکھی تھی، وہ اس نئے منہج علمی کی تاب نہ لاسکے۔ مشاہدے کی یہ لَے مسلسل تیز ہوتی رہی یہاں تک کہ ﴿سیروا فی الارض﴾ کی قرآنی دعوت نے بعض مہم جو نوجوانوں کو، خدا کی یہ دنیا جیسی کہ وہ ہے، اسے خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے پر مہمیز کیا۔ اس سلسلے میں ابن جبیر (متوفی ۱۲۱۷ء) اور ابن بطوطہ (متوفی ۱۳۷۷ء) کے نام آج بھی اساطیری اہمیت کے حامل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۳۲۵ء میں ابن بطوطہ جو اس وقت اکیس سال کا ایک نوجوان تھا حج کے سفر پر روانہ ہوا۔ چوبیس سال بعد جب گھر واپس آیا تو وہ عالم عرب، مصر، شام، عراق، ہندوستان، روس، افریقہ، چین، اور سماٹرا کی سیر کر چکا تھا۔ ابن جبیر اور ابن بطوطہ کے سفرناموں نے دنیائے شوق کا آنکھوں دیکھا حال پیش کیا۔ اس طرح مختلف اقوام وتہذیب کے بارے میں



نویں صدی عیسوی میں جامع قرطبہ کے منارہ سے ابن فرناس کا پہلا ہوائی سفر

پہلی مرتبہ دنیا کے سامنے شخص واحد کا مصدقہ تجربہ سامنے آیا۔ ابوالفدا (متوفی ۱۳۳۱ء) نے پہلی بار اس امر کا انکشاف کیا کہ دنیائے شوق کے سفر میں جب مسافر ایک سمت سے دوسری سمت کا سفر کرتا ہے تو اسے دنوں کے گھٹنے بڑھنے اور کبھی اچانک وقت کے ٹھہر جانے کا احساس ہوتا ہے۔ یاقوت الحموی (متوفی ۱۲۲۹ء) نے معجم البلدان لکھ کر دنیا کے تقریباً تمام ہی معروف شہروں میں کیا کچھ ہو رہا ہے اور کہاں کیسے لوگ آباد ہیں، ایک ایسا جام جہاں نما فراہم کر دیا جہاں بیک نظر اقوام عالم کی تمام تر جلوہ نمائیوں کو ملاحظہ کیا جا سکتا تھا۔

معاصر دنیا سے عملی آگہی، سفر کا شوق، مخازن علمی کی اشاعت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ عالمِ اسلام کی وسیع سرحدوں کے اندر، جس میں متمدن دنیا کا غالب حصہ شامل تھا، اکتساب و استفادے کی عمومی لہر نے انسانی تہذیب کو ایک ایسی تجربہ گاہ فراہم کر دی تھی جہاں بیک وقت مختلف خطّوں کے علوم اور مختلف ثقافتوں کے ماحصل کا ارتکاز نظر آتا تھا۔ مثال کے طور پر اہل اُندلس کی ذراعتی تکنیک نے، جہاں سال میں کئی فصلوں کا رواج تھا، اہل عراق کو ایک سے زیادہ فصل کی راہ دکھائی۔ اہل ایران جن کے یہاں نہروں کے ذریعے آبپاشی اور نشیبی زمینوں سے اوپر پانی پہنچانے کی روایتی تکنیک تھی، وہ اہل عراق اور اہل شام کے کام آئی۔ مختلف قسم کے پھل ایک علاقے سے دوسرے علاقوں میں متعارف ہوئے۔ اس طرح دیکھتے دیکھتے ایک ذراعتی انقلاب نے پورے عالم اسلام کو اپنی انبساط انگیز آغوش میں لے لیا۔ عمومی

خوشحالی کے اس ماحول نے، جس کا احساس آٹھویں صدی عیسوی سے ہونے لگا تھا اہل اکتشاف کے لیے ایک سازگار ماحول فراہم کیا۔ فرصت کے اس ماحول میں اہل فن نے بعض ایسی ایجادات بھی پیش کیں جن کا مقصد بظاہر تو عقل کو حیران کرنا تھا لیکن فی الاصل یہ اس خیال کی داعی تھیں کہ کائنات کے بعض قوانین کی بنیادی تفہیم سے ایک نئے عالم طلسم کا قیام ناممکن نہیں۔ بنوموسیٰ جو تاریخی مصادر میں ایک ماہر مشین ساز کی حیثیت سے متحرک نظر آتے ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے خودکار کھلونوں کی ایک دنیا آباد کر دی تھی۔ رنگ بدلتے فوارے، خودکار سریلی بانسریاں حتیٰ کہ چھوٹی سی روبوٹ لڑکی جو آپ کی خدمت میں چائے پیش کر سکے۔[۸۴] گیارہویں صدی عیسوی میں اسپین کے شہر طلیطلہ میں الزرقالی (Arzachel) نے ایک ایسی آبی گھڑی بنائی جو وقت بتانے کے ساتھ ساتھ چاند کی گردش سے بھی مطلع کرتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ کئی صدیوں تک یہ گھڑی طلیطلہ کے عجائبات میں شمار ہوتی رہی یہاں تک کہ ایک ماہر فن نے اس کا راز جاننے کے لیے اسے کھول کر دیکھا اور پھر دوبارہ اسے اپنی اصل حالت پر قائم نہ کر سکا۔[۸۵]

نزول وحی کے پیدا کردہ اس عالم اکتشاف نے عام ذہنوں کو جس اعتماد سے آشنا کیا تھا اس کا کسی قدر اندازہ اُن علمی اور تجرباتی سرگرمیوں سے ہوتا ہے جو مسلسل ان صدیوں میں مختلف بلاد و امصار میں ہوتی رہیں۔ یہ احساس عام ہو چلا تھا کہ خدا کی اس کائنات میں جو انسانوں کے لیے تسخیر کی گئی ہے قوانین فطرت سے آگہی ناممکن کو ممکن بنا سکتی ہے۔ بحر و بر کی تسخیر، خشکی و تری پر انسانوں کی چلت پھرت کے مناظر تو دنیا نے بہت دیکھے تھے، نویں صدی عیسوی کے شہر قرطبہ میں عباس بن فرناس نے انسانی تاریخ میں پہلی بار ہوائی سفر کا منصوبہ بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن اس نے اچانک جامع قرطبہ کے ایک بلند منارہ سے چھلانگ لگا دی۔ اس نے پیراشوٹ جیسی کوئی چیز پہن رکھی تھی۔ اس تجربہ سے حوصلہ پا کر اس نے دوسری بار باز کی ساخت کا ایک لکڑی کا فریم بنایا۔ وقت مقررہ پر ایک جم غفیر اس تماشے کو دیکھنے کے لیے جمع ہو گیا۔ اس نے بلندی سے اڑان بھری کوئی دس منٹ تک ہوا میں چکر لگانے کے بعد اس کا جہاز زمین میں آگرا، اس کی پشت مجروح ہو گئی۔ دوبارہ اس سترّ سالہ بوڑھے کو مزید تجربے کا موقع نہ مل سکا۔[۸۶]

تحریک اکتشاف کے عمومی غلغلے نے صرف مسلم ذہن کو ہی متاثر نہیں کیا بلکہ غیر مسلم علماء و مفکرین بھی اس تحریک کا حصّہ بن گئے۔[۸۷] ابتدائی صدیوں میں جب مسلم ریاست کی سرحدیں مسلسل وسیع ہوتی جاتی تھیں عددی اعتبار سے مسلمان اقلیت میں تھے۔ البتہ ان کے اکتشافی طرز فکر نے فکری اور علمی سطح پر پورے معاشرے کو اپنے دائرۂ اثر میں سمو لیا تھا۔ رنگ و نسل، زبان و زمان اور مذہب و ملت کے سارے امتیاز سے بالاتر ہو کر پورا معاشرہ اس تحریک میں شریک تھا۔ ہاں یہ ضرور تھا کہ اس عظیم الشان مہم کی قیادت اہل ایمان کے ہاتھوں میں تھی۔ تب متبعین محمدؐ اس یقین واثق کے حامل تھے کہ انھیں غیاب پیمبری میں اقوام عالم کی سیادت یا ﴿شهداء على الناس﴾ کی ذمہ داری سونپی گئی ہے اور اس لیے رازِ

کائنات کی بے نقابی اور اس کی اطلاقی منصوبہ بندی ان کے ملی منشور کا حصّہ ہے۔ رہے وہ لوگ جو اس ہزار سالہ اکتشافی تحریک کے باوجود جس نے مغرب کے عہد تاریک کو روشنی بخشی اور آج بھی جس کی بنیادوں پر جدید سائنسی تہذیب کا چراغ روشن ہے، یہ کہتے نہیں تھکتے کہ اسلام میں سائنس کے پنپنے کے امکانات معدوم ہیں تو وہ دراصل بدترین قسم کے تعصب اور سخت ناواقفیت کا شکار ہیں۔[۸۸]

گذشتہ صفحات میں ہم قدرے تفصیل سے بیان کر چکے ہیں کہ عالم اسلامی میں ہر دور میں تحریک اکتشاف کی کمان جن لوگوں کے ہاتھوں میں رہی ہے وہ وحی ربانی کا گہرا شعور رکھتے تھے۔ ان میں سے بیشتر لوگوں نے تفسیر و تاویل اور فقہ و کلام جیسے روایتی دینی علوم پر باضابطہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ حتی کہ وہ اہم اکتشافی کتابیں جو علومِ اکتشاف میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں اور جن کی اشاعت نے ہماری تہذیب کو تقلیب فکر و نظر سے دوچار کیا ہے ان کے ابتدائی صفحات اس بات پر گواہ ہیں کہ مصنف نے ان کتابوں کو خالص دینی جذبے سے تحریر کیا ہے جن پر وہ خدا سے بہترین اجر کے طالب رہے ہیں۔ اگر مسلمان اس عمل کو اپنا فریضہ منصبی نہ سمجھتے تو اس تحریک کے پیچھے عوامی تائید کا فقدان ہوتا۔ پھر نہ تو عباسی بغداد میں بیت الحکمة کا علامتی ادارہ وجود میں آتا اور نہ ہی اتنے بڑے پیمانے پر تاریخ کے مختلف ادوار میں رصد گاہوں اور تجربہ گاہوں کی ریت قائم ہوتی۔ حتیٰ کہ فقہی التباسات کے اس عہد نمناک میں بھی جب کلامی فقہ کے مجادلوں سے امت کا وجود لہولہان تھا، ایک فقہی گروہ دوسرے کا خون بہانا مباح سمجھتا، رصد گاہوں اور تجربہ گاہوں پر عوامی تادیب کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان علمی اور اکتشافی سرگرمیوں کو حکمراں اپنے سیاسی جواز پر محمول کرتے جس کا ایک بیّن ثبوت خود عہد عباسی میں بیت الحکمة کا قیام بھی ہے۔

ہمارے مورخین نے بیت الحکمة کے بیان کو غیر معمولی اہمیت دے رکھی ہے۔ اس کا ایک سبب تو شاید یہ ہے کہ جہاں دمشق کی جامع اموی کی علمی سرگرمیاں بنوامیہ کے زوال کے سبب حاشیہ پر چلی گئیں وہیں دار الحکمة کے موسسین کی حکومت کا سلسلہ کوئی پانچ سو سالوں تک چلتا رہا جس کے اثرات تاریخ نگاری پر پڑنا فطری تھے۔ نزول وحی کے بعد تسخیر و اکتشاف کا جو عمومی غلغلہ بلند ہوا تھا اس نے مختلف بلاد و امصار میں رصد گاہوں، لائبریریوں اور علمی مجالس کا جال بچھا دیا تھا۔ عالم اسلام کا کوئی ایسا قابل ذکر شہر نہ تھا جہاں چوٹی کے علماء و مفکرین کا ایک قابل ذکر گروہ نہ پایا جاتا ہو۔ اہل فن کی اس کثرتِ تعداد کے سبب ہی یاقوت الحموی (۱۱۷۹ء—۱۲۲۹ء) کو مختلف سوانحی معاجم مثلاً معجم الادباء، معجم الشعراء اور اخبار الشعراء وغیرہ مرتب کرنے کی تحریک ملی۔

کہا جاتا ہے کہ دمشق میں اموی حکمرانوں نے جو پہلی باضابطہ لائبریری قائم کی اس میں اس عہد کا تمام علمی سرمایہ جمع کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ طب، الکیمی اور اجنبی زبانوں میں مختلف علوم کے مخطوطات ہر خاص و عام کے استفادے

کے لیے مہیا کرا دیئے گئے۔ آگے چل کر جب فاطمیوں نے مصر میں ایک نئی خلافت کی بنیاد رکھی تو ان کی اسکیم میں بھی لائبریریوں کو خصوصی اہمیت حاصل رہی۔ کہا جاتا ہے کہ فاطمی خلیفہ العزیز کے عہد میں صرف علومِ عہدِ قدیم سے متعلق کتابوں کے لیے چالیس کمرے مختص کئے گئے تھے۔[89] عوامی زندگی میں کتابوں نے کس قدر اہمیت اختیار کر لی تھی اس کا کسی قدر اندازہ اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ ۱۲۳۴ء میں بغداد میں جب مدرسہ مستنصریہ کا قیام عمل میں آیا تو خلیفہ نے اپنے ذاتی کتب خانے سے اسے اَسّی ہزار کتابیں مرحمت فرمائیں۔ مسجد جسے مسلمانوں کی سماجی زندگی میں کلیدی اہمیت حاصل رہی ہے لائبریری کے بغیر مکمل نہیں سمجھی جاتی تھی جہاں مختلف امور پر ہمہ دم علمی مناقشوں کا سلسلہ جاری رہتا۔ دمشق، بغداد اور قاہرہ کے تذکروں سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ بڑی لائبریریوں کی سہولت صرف دارالخلافہ یا بڑے شہروں تک محدود تھی۔ دسویں صدی عیسوی کے شیراز میں ایک ایسی لائبریری کا تذکرہ ملتا ہے جو تین سو ساٹھ کمروں پر مشتمل تھی اور جس کے ارد گرد نہروں اور باغات کا دلفریب سلسلہ قائم تھا۔[90] صرف مَرو کے شہر میں، جیسا کہ یاقوت نے لکھا ہے، تیرہویں صدی عیسوی میں دس عظیم الشان لائبریریاں تھیں۔ بغداد جو مدرسوں کا شہر سمجھا جاتا تھا اور جہاں اس وقت تیس مدرسے قائم تھے ہر مدرسے کی اپنی الگ لائبریری ہوا کرتی تھی۔[91] کہا جاتا ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی کے مصر میں جب القاضی الفاضل نے ایک مدرسہ قائم کیا تو اس نے اس مدرسے کو خود اپنی طرف سے ایک لاکھ کتابوں کا عطیہ دیا۔[92] اس صورتِ حال کا موازنہ اگر اس وقت کی دوسری لائبریریوں سے کیجئے تو اس لائبریری کلچر کی اہمیت سمجھ میں آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ پیرس کی مشہور زمانہ سوبون یونیورسٹی کی لائبریری میں چودہویں صدی عیسوی میں صرف دو ہزار کتابیں پائی جاتی تھیں جبکہ ویٹیکن کی مرکزی لائبریری پندرہویں صدی عیسوی میں کل دو ہزار دو سو ستاون (۲۲۵۷) کتب پر مشتمل تھی۔[93]

سماجی زندگی میں لائبریریوں کو مسجد کے ساتھ مرکزی اہمیت مل جانے اور تعلیم و تعلّم کی اس عمومی فضا کے قیام میں کاغذ کی صنعت نے اہم رول ادا کیا۔ ابتدائے اسلام میں چرمی اوراق یا رقِ المنشور (Papyrus) کے استعمال کا رواج عام تھا جس کے سبب کتابیں خواص کے حلقے تک محدود تھیں۔ آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں بغداد میں پہلی کاغذ کی فیکٹری قائم ہوئی۔[94] جلد ہی اس صنعت کو اتنا فروغ ہوا کہ بغداد کے بازار کاغذ فروشوں اور اسٹیشنری کے ساز و سامان سے بھر گئے۔[95] کہا جاتا ہے کہ بغداد میں صرف لکھنے پڑھنے کی اشیاء کے لیے ایک پورا بازار وجود میں آ گیا تھا جسے سوق الورّاقین کے نام سے جانا جاتا تھا۔ کاغذ کی یہ عام دستیابی گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب تک علم و فن کی جو دنیا صرف خواص کے لیے محدود تھی اب اس کے دروازے عامۃ الناس پر وا کر دیئے گئے ہیں۔

خلاصۂ بحث

قرآنی دعوتِ تسخیر و اکتشاف نے علم کی جو عمومی تحریک پیدا کی تھی وہ فکری اور سماجی طور پر اس حد تک مسلم معاشرے کا حصّہ بن گئی تھی کہ اس پر سیاسی انقلابات کے اثرات کم ہی پڑتے تھے۔ خلافتیں تاراج ہوتیں، حکمراں تبدیل ہوتے لیکن علم وفن کی شمع تابندہ رہتی۔ خلافت راشدہ کا سیاسی سفر، سفرِ معکوس میں مبتلا، عباسی بغداد، فاطمی مصر اور اموی اسپین میں انتشار کا شکار ہوا لیکن مسلم ذہن کی تابانی، اجنبی علوم کی تنقیح وتنقید اور سرّ کائنات کی نقاب کشائی میں مشغول رہی کہ اب مسلم تہذیب نے ’صورتِ خورشید‘ جینے کا فن سیکھ لیا تھا۔ بغداد پر زوال آیا تو قرطبہ چمکنے لگا اور جب اسپین میں امویوں کا چراغ گل ہونے لگا تو دمشق، استنبول، تاشقند، سمرقند، بخارا، کابل، قاہرہ، دہلی اور نہ جانے کتنے شہر ہماری تہذیبی فتوحات کا علامیہ بن گئے۔

قرآن مجید کی دعوتِ فکر بالآخر سرِّ کائنات کی بے نقابی پر منتج ہوئی۔ ابتداء میں تو مسلمانوں نے ساسانی، یونانی اور ہندی مآخذ سے ملنے والی دانشِ انسانی سے بھرپور اکتساب کی کوشش کی لیکن علم وحکمت کی اس تنگ دامانی کا جب انھیں اندازہ ہوا تو پھر وہ مشاہدے اور تجربے کی راہ پر چل نکلے۔ وہ علمی مفروضات جس کی صداقت تجربات ومشاہدات سے نہ ہوتی ہو نا قابل اعتنا قرار پائے۔ بطلیموسی نظام اور دانشِ یونانی جسے عیسائیت نے معتبر قرار دے رکھا تھا اور جو صدیوں سے انسانی فکر کی پیش قدمی میں مزاحم تھے بالآخر بڑی ردّ وکد اور تحقیق وجستجو کے بعد مسترد کر دیئے گئے۔ جس دن ابن الہیثم نے بطلیموسی نظام کی صداقت پر اعتراض وارد کر دیا تھا تو بس سمجھ لیجئے کہ اسی دن جدید سائنس کی بنیاد رکھ دی گئی تھی۔ آگے چل کر جب مراغہ کی رصدگاہوں میں منہمک ماہرین فلکیات نے مشاہدے کو علم کائنات کی اساس قرار دے ڈالا اور جس کے نتیجے میں ابن شاطر کی تصنیف کتاب نهاية السول فی تنقيح الاصول وجود میں آئی تو علمائے فن اس اعتماد سے سرشار ہو گئے کہ انھوں نے مستقبل کی علمی اساس کا بڑا کارنامہ انجام دے ڈالا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ابن شاطر کا یہ کارنامہ کوئی ڈیڑھ سو سال بعد جب کوپرنکس کے حوالے سے مغرب میں عام ہوا اور بعد کی تحقیقات نے ان اساس پر ایک نئی دنیا تعمیر کر ڈالی تو کچھ تو تعصب اور کچھ بے خبری کے سبب مغرب اس خیال سے غافل رہا کہ سر کائنات کی بے نقابی کا سرا اس قرآنی دائرۂ فکر میں پایا جاتا ہے جس نے کائنات پر غور وفکر کو ایک مذہبی فریضے کی حیثیت دے رکھی ہے۔ گو کہ ارسطو کی کتابوں کے تراجم نے مسلم ذہن کو وقتی طور پر مخمصے میں ڈال دیا تھا۔ ایسا اس لیے کہ علوم کا یونانی تصور اولاً خاصا محدود تھا۔ نیچرل فلاسفی جسے بسا اوقات فزکس کا نام بھی دیا جاتا تھا، کے علاوہ میٹافزکس اور میتھمٹکس پر تمام علوم کا احاطہ ہو جاتا تھا۔[۹۶] دوسری طرف ارسطاطالیسی تصور کائنات میں دنیا کو ایک ازلی ابدی حقیقت کی حیثیت

سے تسلیم کیا جاتا تھا۔ خدا کے ساتھ ساتھ کائنات کے قدیم ہونے کا تصور قرآنی دائرۂ فکر سے مغائر تھا۔ ابتداً مسلم اہل فکر کے لیے ان خیالات سے مطابقت پیدا کرنا یا انھیں یکسر مسترد کرنا خاصا دشوار ثابت ہوا۔ البتہ جب کائنات پر غور و فکر کے لیے عقلی اور سائنسی بنیادیں مستحکم ہوتی گئیں تو نہ صرف یہ کہ کائنات کے بارے میں یونانی تصورات پس پشت چلے گئے بلکہ علوم کی یونانی روایتی تقسیم اکتشافی عمل کے لیے ناکافی محسوس ہونے لگی۔ مثال کے طور پر ابن الہیثم نے جب کتاب المناظر لکھی یا البیرونی نے کتاب تحدید نهاية الأماكن تصنیف کی تو انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ وہ علوم کی بالکل ہی نئی شاخوں کی بنیاد رکھ رہے ہیں۔ اس عہد کی تصنیفات پر ایک نگاہ ڈالئے تو حیرت ہوتی ہے کہ جن باتوں کے اب تک صرف عمومی اور سرسری تذکرے کو دانش کی معراج سمجھا جاتا تھا ان پر بہت قلیل عرصے میں باضابطہ تخصیصی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ کوئی کتاب علم الهندسه لکھ رہا ہے تو کوئی کتاب الجبر و المقابلة لکھنے میں مصروف ہے اور کسی کا شوقِ تحقیق اسے کتاب النجوم کی تصنیف پر آمادہ کر رہا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض مسلم اہل علم ارسطو سے خاصے متاثر رہے[۹۷] البتہ عالمِ اسلام کے مجموعی ماحول پر قرآنی تصور کائنات اور مذہبی جذبۂ شوق و تحقیق غالب رہا۔ اور اگر مامون کے اس خواب[۹۸] کو بھی اس پس منظر میں رکھئے جو اس نے ارسطو سے متعلق دیکھا تھا تو اس بات کا سمجھنا دشوار نہیں رہتا کہ ابتدائی ایام میں یونانی علوم و دانش کو بنیادی طور پر مسلم دائرۂ فکر کے معاون کے طور پر دیکھا جاتا رہا۔

بعض مفکرین اس غلط فہمی کا شکار رہے ہیں کہ جدید سائنس خالصتاً مغرب کی ایجاد ہے۔[۹۹] وہ اس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ عہد وسطیٰ میں عالم اسلام اپنی تمام تر علمی اور فکری ترقی کے باوجود جدید سائنس کے پیدا کرنے میں ناکام رہا۔ ان حضرات کے خیال میں اسلام کی کچھ ساخت ہی ایسی ہے کہ وہاں غور و فکر اور مشاہدہ و ایجاد کی بیل منڈھے نہیں چڑھتی۔ زوال کی صدیوں میں مسلمانوں کے لیے اس قسم کی جلی کٹی باتیں اور فارق الحقائق الزامات کچھ نئے نہیں رہے ہیں۔ ان معترضین سے یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ اولاً اگر قدمائے یونان کی کتابیں عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہو کر ان تک نہ پہونچتیں تو کیا وہ (مفروضہ) جدید سائنس کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو جاتے؟ ثانیاً علمائے یونان کے عربی تراجم اس ثبوت کے لیے کافی ہیں کہ اسلامی تہذیب میں علم و حکمت کی بالیدگی کی خاصی گنجائش موجود رہی ہے۔ ثالثاً قدمائے یونان کی کتابیں اگر ایک علمی سائنسی انقلاب کے لیے کافی تھیں تو پھر ان کتابوں نے، جب وہ اپنی اصل شکل میں رومی سلطنت کے علاقوں میں موجود تھیں، کوئی سائنسی انقلاب کیوں نہیں پیدا کیا؟ رابعاً آخر کیا وجہ تھی کہ ساسانی، رومی اور ہندی مآخذ سے آنے والے علم و فن اپنی اصل سرزمینوں میں وہ نتائج نہ پیدا کر سکے لیکن جب قرآنی دائرۂ فکر میں انسانی تہذیب کے اس علمی ورثے کو تحلیل و تجزیے کا موضوع بنایا گیا تو ایک انقلاب آگیں کیفیت پیدا ہو گئی؟ خامساً مسلمانوں نے دانشِ یونانی کے التباسات کو وحی ربّانی کی روشنی میں اور اپنے تجربے اور مشاہدے کے ذریعے

مسلسل چاک کرنے کی کوشش کی۔ اس عمل میں وہ گاہے بگاہے التباسات کا شکار تو ہوئے اور کبھی ایسا بھی لگا گویا قرآنی دائرۂ فکر دانشِ انسانی سے متصادم ہو گیا ہو لیکن بالآخر وحی ربّانی نے ان کی دستگیری کی اور وہ اکتشاف و تسخیر کی راہ پر آگے بڑھتے گئے۔ عہدِ وسطیٰ میں جب مغربی ذہن پر چرچ کی بند دماغی کا تسلط قائم تھا اور جب انسانی ذہن اپنے ہی پیدا کردہ التباسات و مفروضات کا اسیر بن کر رہ گیا تھا اور جب اس تعذیب انگیز گھٹن سے نجات کی کوئی راہ دکھائی نہ دیتی تھی اس وقت عربی کتابوں کے لاطینی ترجمے اہلِ مغرب کے لیے آخری منارۂ نور کی حیثیت رکھتے تھے، جس سے چھن کر آنے والی روشنی ان کی علمی مجلسوں کی رونق قائم رکھتی۔ گویا آج مغرب ہی کیا ساری دنیا میں علم و فن کے جو مظاہر دیکھنے میں آتے ہیں ان سب کی اساس اسی قرآنی دائرۂ فکر میں پائی جاتی ہے جس نے کائنات پر غور و فکر کو ایک مذہبی فریضہ کی حیثیت دی اور پھر تمام علوم حاضرہ اور متقدمہ سے اکتساب کا فن سکھایا۔ الحکمة ضالة المومن کی پیدا کردہ فضا میں اس تعصب یا تنگ نظری کی کوئی گنجائش نہ تھی کہ علم و فن کا ماخذ ہندی ہے یا چینی، رومی ہے یا ساسانی۔ ان حقائق کی موجودگی میں یہ کہنا کہ جدید سائنس خالصتاً مغرب کی پیداوار ہے تاریخی حقائق سے انکار ہی نہیں تعصب پر مبنی ایک گمراہ کن پروپیگنڈہ ہے۔ رہی یہ بات کہ جس عالمِ اسلام نے تہذیب انسانی کے فکری سفر کو ایک غلغلہ انگیز سائنسی تجربے سے دوچار کیا، جس نے صدیوں سے حاوی بطلیموسی نظام کی اینٹ سے اینٹ بجا کر رکھ دی اور جس نے طب، ہندسہ، ریاضی، ہیئت اور دیگر علوم کو ان خطوط پر منظّم کیا جن پر آج بھی ہمارا سفر جاری ہے، آخر کیا وجہ تھی کہ خود اسی عالمِ اسلامی میں اکتشاف و تسخیر کا قافلہ رفتِ خرام کا شکار ہو گیا جب کہ ان ہی کتابوں کے تراجم نے مغرب میں ایک نئی دنیا تعمیر کر ڈالی۔ یہ سوال فی نفسہٖ انتہائی اہم ہے جس پر ہم اگلے باب میں اظہارِ خیال کریں گے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ محمد بن اسحاق بن یسار، سیرت ابن اسحاق، تحقیق وتعلیق محمد حمیداللہ، ترجمہ نور الٰہی ایڈوکیٹ، نئی دہلی ۲۰۰۰ء ص ۱۵۰۔

۲۔ گوکہ بت پرستی کے ذریعہ سماجی نظام کوایک تقدس عطا کرنے کی کوشش کی گئی تھی لیکن اس خلاء کا احساس بھی پایا جاتا تھا کہ بت پرستی ایک فلسفۂ حیات کی حیثیت سے کائنات اور فطرت کے سلسلے میں بنیادی سوالات کا کوئی تشفی بخش جواب فراہم کرنے سے قاصر ہے۔ پھر عام زندگی میں بھی بتوں کا احترام یا مسلّمہ معروف کی پاسداری اسی وقت تک کی جاتی تھی جب تک ان سے مطلب براری کا امکان پایا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امراء القیس نے اپنے باپ کے انتقام کے سلسلے میں اپنے بت سے اجازت حاصل کرنے کی تین مرتبہ کوشش کی لیکن جب اسے لگاتار مطلوبہ اشارے حاصل نہ ہوئے تو اس نے یہ کہتے ہوئے اپنی راہ لی کہ اگر اس بت کے اپنے باپ کا معاملہ ہوتا تو یقیناً اس سردمہری کا مظاہرہ نہ کرتا۔ اصنام پرستی کے سلسلے میں اس قدر غیر سنجیدہ رویّے کی ایک وجہ تو دین حنیف یا دین ابراہیمی کا وہ پس منظر تھا جس کے باقیات کی تلاش کو مستحسن خیال کیا جاتا اور جس کی طرف ایک رومانی رویہ پایا جاتا تھا اور دوسرا سبب یہ تھا کہ اصنام پرستی مکہ کے تاریخی کلچر کا حصہ نہیں تھی اسے بہت بعد کے عہد میں مکہ کے بعض سردار شام سے لے کر آئے تھے جہاں یہ خیال عام تھا کہ ان کی موجودگی سے بارش ہوتی ہے اور دشمنوں پر فتح پانا آسان ہوجاتا ہے۔ (ابن الکلبی، کتاب الاصنام، تعلیق احمد عبید ومحمد احمد، قاہرہ ۱۹۹۳ء، ص ۸)۔

الازرقی نے لکھا ہے کہ مکہ کا ایک باشندہ عمرو بن لحیی جب سرزمین عراق کے سفر پر گیا تو وہ اپنے ساتھ ہبل کا ایک بت بھی لایا جس نے رفتہ رفتہ قریش کے نظامِ اصنام میں اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ اسے عین کعبہ کے اندر اس گڑھے میں نصب کر دیا گیا جس کے بارے میں یہ خیال عام چلا آتا تھا کہ اسے حضرت ابراہیم نے خود اپنے ہاتھوں سے کھودا تھا۔ بہت جلد یہ روایت قائم ہوگئی کہ جو کوئی بھی سفر سے واپس آتا وہ اپنے گھر کا رخ کرنے کے بجائے سب سے پہلے اس بت کی زیارت کرتا۔ کہا جاتا ہے کہ احد کی جنگ میں ابوسفیان نے اپنے رجزیہ کلمات

میں جبل کی اسی مفروضہ عظمت کا حوالہ دیا تھا: اعل یا ھبل (یعنی ہبل کی جے)۔ جس کے جواب میں رسول اللہ کے خیمے سے یہ آواز آئی: اللہ اعلی و اجل۔ ہبل کو اہل قریش کے سب سے بڑے بت کی حیثیت حاصل تھی جس کے اشارے نازک لمحات میں فیصلہ کن سمجھے جاتے۔ مثال کے طور پر جب کسی بچے کی ولدیت باعث نزاع بن جاتی تو اس کا فیصلہ ہبل کے تیروں سے کیا جاتا اور پھر جو کچھ بھی جواب برآمد ہوتا اسے من وعن قبول کرلیا جاتا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں راستے مسدود ہونے کا گہرا احساس پایا جاتا تھا اور جہاں حق و باطل، حلال وحرام کی تمیز مشکل ہوگئی تھی، ہبل کی حیثیت آخری پناہ گاہ کی تھی۔

۳۔ ابن کثیر، البدایۃ والنھایۃ، ج ۳، ص ۱۴–۱۲۔

۴۔ عام طور پر سیرت نگاروں نے تجربۂ وحی کے سلسلے میں بخاری کی آغاز وحی والی روایت کو ہی اپنا محور ومرکز بنایا ہے۔ ہمارے خیال میں اس روایت میں بعض تفصیلات زیب داستاں کے قبیل سے تعلق رکھتی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہ آپؐ کو اپنی جان کا خطرہ ہوگیا: لقد خشیت علی نفسی جس کے جواب میں حضرت خدیجہؓ کو یہ تسلی دینا پڑی: کلا ابشر فواللہ ما یخزیك اللہ ابدا انك لتصل الرحم و تصدق الحدیث تحمل الکل و تکسب المعدوم و تقری الضیف و تعین علی نوائب الحق (رواہ البخاری)

بلکہ اس روایت کے مطابق تو آپؐ کو اس تجربے کی صحیح ماہیت کا بھی اندازہ نہ تھا وہ تو خدا بھلا کرے حضرت خدیجہ کا کہ وہ آپؐ کو لے کر اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس پہنچیں جنھوں نے آپؐ کی زبانی واقعہ کی تفصیل جاننے کے بعد یہ یقین دلایا کہ ھذا الناموس الذی نزل اللہ علی موسیٰ کہ یہ وہی فرشتہ ہے جو حضرت موسیٰ پر نازل ہوا تھا۔ ہمارے خیال میں محمد رسول اللہ کی نبوت کو سند فراہم کرنے کے لیے ورقہ بن نوفل کی تصدیق زیب داستاں سے زیادہ نہیں۔ تاریخ وروایت کی دوسری کتابوں میں اس واقعہ کی تفصیلات سے بھی ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔

حافظ ابن عساکر نے سلیمان بن طرخان تیمی کے حوالے سے لکھا ہے کہ غارِ حرا کے تجربے کے بعد جب حضورؐ حضرت خدیجہؓ کے پاس تشریف لائے تو فرمایا: یا خدیجۃ ارایت الذی کنت اری فی المنام والصوت الذی کنت اسمعونی الیقظۃ واھال منہ فانہ جبریل قداستعلن واقرأنی کلاما فزعت منہ ثم عاد الیّ فاخبرنی انیّ نبی ھذہ الامۃ۔

واقعہ نزول کے گرد اساطیری ماحول کی تعمیر میں ان روایتوں کا بھی بڑا دخل ہے جسے بعض سیرت نگاروں نے بلا تحقیق وتجزیہ اپنی تالیفات میں جگہ دے دی اور جس نے گزرتے وقتوں کے ساتھ نقل درنقل کے مرحلے میں استناد کا درجہ حاصل کرلیا ہے۔ ان روایتوں پر اگر اعتبار کرلیا جائے تو وحی اور تفویض نبوت جیسے قطعی اور حتمی واقعات پر محض ہلوسہ کا گمان ہوتا ہے۔ ہم یقیناً ان سیرت نگاروں کے دلوں کے حال سے واقف نہیں البتہ یہ بات وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ان روایتوں کی زد راست نبوت جیسی حتمی اور قطعی حیثیت پر پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن اسحٰق نے

عبید بن عمرو کی زبانی پہلی نزول وحی کے سلسلے میں جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ منصبِ رسالت سے قطعی میل نہیں کھاتیں۔ بقول راوی جب آپؐ پہلی وحی کے بعد گھر کی طرف چلے تو راستے میں آسمانی آواز سنی کہ یا محمد انت رسول الله وانا جبرئیل۔ حضورؐ نے اِدھر اُدھر دیکھا جب کچھ نظر نہ آیا تو اوپر نگاہ گئی۔ دیکھا کہ وہ جبرئیل ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ اے محمدؐ آپ اللہ کے رسول ہیں اور میں جبرئیل ہوں۔ حضورؐ نے گھر آکر جب یہ واقعہ حضرت خدیجہؓ سے بیان کیا تو ان کا فوری ردّعمل تھا انیّ لارجو ان تکون نبی هذه الامة۔ یعنی مجھے یقین ہے کہ آپؐ اس امت کے نبی ہوں گے۔ اس طرح کی روایتوں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ گویا نبوت کوئی کسبی منصب ہو جس کے حصول کے لیے میاں بیوی مل کر اپنی کوششیں جاری رکھے ہوئے ہوں۔ ابن اسحٰق نے بعض ایسی روایتوں کو بھی جگہ دی ہے جو بظاہر تو ذاتِ اقدس کے سلسلے میں غلو کے نتیجے میں وجود میں آئی ہیں البتہ ان روایتوں کے سہارے ایک ایسا اساطیری ماحول تشکیل پاتا ہے جس میں نبوت جیسی قطعی شئے محض ایک نفسیاتی اور روحانی تجربہ بن کر رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر احمد عن یونس کی روایت میں ابن اسحٰق نے لکھا ہے کہ بعثت نبویؐ سے چند سال پہلے ہی جب آپؐ کسی حجر و شجر کے پاس سے گزرتے تو وہ تسلیمات بجالاتے آنحضرتؐ ان کے سلام کو سنتے، اِرد گرد دیکھتے لیکن انہیں درختوں اور پتوں کے علاوہ کچھ اور نظر نہ آتا۔ آپؐ کو صرف السلام علیك یا رسول الله کی صدا سنائی دیتی۔ تو کیا محمدؐ رسول اللہ کو نزول وحی سے پہلے اپنے اس منصب عظیم کے ملنے کا احساس تھا؟ ہمارے خیال میں اگر ایسا ہوتا تو جبرئیل کے اچانک سامنے آجانے سے آپؐ اتنے متوحش نہ ہوتے۔

تاریخ و روایت کے مطالعے کے دوران ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ روایت نویسوں نے مختلف مآخذ سے جو مواد ہمارے لئے اکٹھا کیا ہے ان کے مجموعی مطالعے اور تحلیل و تجزیہ کے نتیجہ میں ہم کسی حد تک اس تاریخی پس منظر کو متصوّر کر سکتے ہیں اور بس۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس عمل میں قرآن مجید کی روشنی اور غیر تقلیدی ذہن کی رفاقت ہمیں حاصل ہو، ورنہ مختلف قسم کے قصصِ کاذبہ کو سچ جان کر ہم ایک بہت ہی بھونڈی اور مجہول تصویر متشکل کر پائیں گے۔ ذرا غور کیجئے کیا عقل سلیم اس بات کی شہادت دے سکتی ہے کہ محمدؐ رسول اللہ کو، جنہیں مہبطِ وحی کے شرف سے نوازا گیا اور جنہیں نبوت جیسی عظیم ذمہ داری سونپی گئی، انھیں تو اپنی نبوت کے سلسلے میں تذبذب ہو لیکن ورقہ بن نوفل اور خدیجہؓ بنت خویلد انہیں اس بات کا یقین دلائیں کہ اے محمد یقین جانیے خدا نے آپ کو نبوت سے سرفراز کیا ہے اور یہ کہ آپؐ کے پاس جو پیغامبر آتا ہے وہ کوئی اور نہیں وہی ناموس اکبر ہے جو حضرت موسیٰ کی طرف بھیجا جاتا تھا۔ أحمد عن یونس کی ایک دوسری روایت میں تو ابن اسحٰق نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ جبرئیل کی اصل حقیقت کے سلسلے میں آپؐ خاصے متذبذب تھے سو خدیجہؓ نے آپؐ کی دلجمعی کے لئے کہا کہ وہ جب آئیں تو آپؐ مجھے اطلاع دیں۔ پھر اچانک ایک دن جبرئیل تشریف لے آئے۔ آپؐ نے کہا خدیجہؓ یہ جبرئیل میرے پاس آئے ہیں۔ خدیجہؓ نے پوچھا کیا آپؐ انہیں دیکھ رہے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا ہاں! خدیجہؓ نے کہا آپؐ میرے بائیں جانب تشریف لے آئیں۔ آپؐ بائیں جانب آکر بیٹھ گئے۔ پوچھا: کیا آپؐ اب بھی انہیں دیکھ رہے ہیں فرمایا:

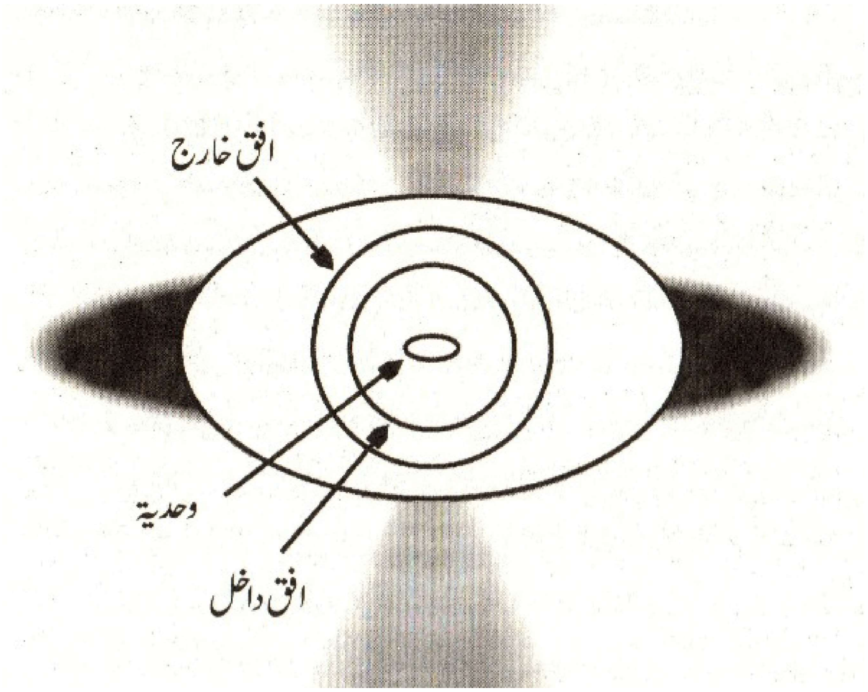
ہاں! خدیجہؓ نے کہا: آپؐ میری دائیں جانب تشریف لے آئیں۔ آپؐ اٹھے اور خدیجہؓ کے دائیں جانب آ کر بیٹھ گئے۔ پوچھا: کیا آپؐ اب بھی انہیں دیکھ رہے ہیں فرمایا: ہاں! کہا آپؐ آ کر میری گود میں بیٹھ جائیں۔ سو رسول اللہ گود میں بیٹھ گئے۔ تب خدیجہؓ نے پوچھا کہ کیا اب بھی انہیں دیکھ رہے ہیں فرمایا: ہاں! راوی کہتا ہے کہ پھر خدیجہؓ نے اپنا چہرہ کھول دیا اور اپنی اوڑھنی اتار دی اور آپؐ بدستور گود میں بیٹھے رہے۔ تب خدیجہؓ نے پوچھا: کیا آپؐ انہیں دیکھ رہے ہیں فرمایا نہیں۔ خدیجہؓ نے کہا: اے ابن عم یہ شیطان نہیں فرشتہ ہے آپؐ کو بشارت ہو (ابن اسحٰق حوالہ مذکور ص ۱۷۳)۔ احمد ہی کی ایک دوسری روایت میں یہاں تک ہے کہ جب حضرت خدیجہؓ نے آنحضرتؐ کو اپنے کرتے کے اندر داخل کر لیا تو جبرئیل واپس چلے گئے، جس سے خدیجہؓ نے استنباط کیا کہ یقیناً یہ فرشتہ ہے شیطان نہیں۔ (ابن اسحٰق حوالہ مذکور ص ۱۷۴)

ہمارے خیال میں اس قسم کے قصۂ کاذبہ پر وہی لوگ یقین کر سکتے ہیں جنہیں منصبِ نبوت کی عظمت کا واقعی احساس نہ ہو۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ابن اسحٰق، جنہیں ہمارے ہاں پہلے باقاعدہ سیرت نگار کی حیثیت حاصل ہے، نے اس طرح کی خرافات کو اپنے ہاں جگہ دے رکھی ہے اور ورقہ بن نوفل کی تصدیقِ نبوت محمدیؐ کے واقعہ کو تو بخاری و مسلم جیسے اجل محدثین نے کیف بدأ الوحی کے باب میں درج کر رکھا ہے۔

۵۔ بیسویں صدی کے تیسرے دہے میں جب Edwin Hubble نے اس بات کا انکشاف کیا کہ کہکشائیں ایک دوسرے سے مسلسل بڑی سرعت کے ساتھ دوری اختیار کر رہی ہیں تو قرآنی دائرۂ فکر سے ناواقف لوگوں کو اس بات پر سخت حیرت ہوئی۔ حالانکہ کشش ثقل کا بنیادی نکتہ بھی اس خیال پر دال ہے کہ اگر کائنات میں توسیع وارتقاء کی رفتار سست پڑ جائے تو کشش ثقل کے سبب پوری کائنات سکڑ کر ختم ہو جائے گی۔ البتہ کن فیکون کا یہ عمل ولولہ انگیز برق رفتاری سے جاری رہے تو کشش ثقل کبھی اتنا مضبوط نہ ہوگا کہ توسیع کے اس عمل کو روک سکے۔

۶۔ بلیک ہول یا نقطۂ تاریک دراصل جدید سائنس کا فلسفۂ غیاب ہے۔ وجود سے عدم تک کا یہ سفر دراصل ﴿کُل شئ هالك الا وجههٗ﴾ کی سائنسی تعبیر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کائنات جو مسلسل وسیع ہوتی جاتی ہے بالآخر کشش ثقل کے غیر معمولی اضافہ کے سبب اپنے مرکز میں کچھ اس طرح کھنچے گی کہ آناً فاناً اس کا وجود نقطۂ تاریک میں تحلیل ہو جائے گا۔ اس قسم کے حوادث کا کائنات میں گاہے بہ گاہے ہوتے رہنا عرصے سے اہل علم کے درمیان مسلّمات میں شمار کیا جاتا ہے۔ چونکہ نقطۂ تاریک میں غیاب کا یہ عمل غیر معمولی سرعت کے ساتھ انجام پاتا ہے جو چیز ایک بار اس کے دائرۂ عمل میں پہنچ گئی وہ اس کی گرفت سے نہیں بچ پاتی حتیٰ کہ روشنی بھی جو اپنی سرعتِ رفتار کے لیے مشہور ہے اس کے مرکز میں کچھ اس طرح گرفتار ہوتی ہے کہ ہماری آنکھوں یا کسی آلۂ مشاہدہ کے لیے اس کا دیکھنا ممکن نہیں ہوتا۔

بلیک ہول کے مرکز کو Singularity یعنی وحدیہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کے اندرونی دائرے کو افقِ داخل (Inner Event Horizon) اور بیرونی دائرہ کو افقِ خارج (Outer Event Horizon) سے موسوم کیا جاتا ہے۔



البتہ یہ ایک خیالی تصویر ہے جو افہام و تفہیم کے لیے اہل نظر نے تشکیل دے رکھی ہے ورنہ واقعہ یہ ہے کہ وحدیہ کی ماہیت کے بارے میں ہمیں اب تک کچھ بھی نہیں معلوم۔ بلیک ہول کا یہ عمل کن قوانین کے تابع ہے ابھی ان اسرار و رموز کا اکتشاف باقی ہے۔ ہمیں تو یہ بھی نہیں معلوم کہ نقطۂ تاریک میں غائب ہو جانے والا جسم اس کے اندر جذب ہو کر ختم ہو جاتا ہے یا اس نقطۂ تاریک کے دوسری طرف پائی جانے والی کسی ابدیت کا حصّہ بن جاتا ہے اور یہ کہ دوسری طرف ابدیت ہے یا کچھ اور۔ وحدیہ (singularity) جو نقطۂ تاریک کا اصل الاصل ہے استخراجی حقیقت کا حصّہ ہوتے ہوئے بھی ہمارے مشاہدہ کا حصّہ نہیں بن سکتا کہ ''عدم'' کو دیکھنا موجودہ ابعاد کی دنیا میں مروجہ علوم کے سہارے ممکن نہیں۔ اب تک نقطۂ تاریک سے متعلق ساری قیاس آرائیاں اس کے ارد گرد ظہور ہونے والی سرگرمیوں سے حاصل کردہ ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ اگر ہم اپنے مشاہدین کو وہاں تک بھیجنے میں کامیاب بھی ہو جائیں تو دنیائے عدم کے اس تجربے کو ہم تک پہنچانا ان کے لیے ممکن نہ ہوگا۔

اٹھارہویں صدی میں جب پہلی بار اس قسم کی ہلچل کا پتہ لگا تھا تب سے اب تک اہل علم یہ معلوم کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ وحدیہ کن قوانین کے تابع ہے۔ محض کششِ ثقل اس عمل کی پوری توجیہہ نہیں کرتا۔ اسی خیال سے بعض لوگوں نے اسے quantum gravity کا نام دیا ہے لیکن یہ کام کس طرح کرتا ہے اس کی توجیہہ نہیں کی جا سکی ہے۔ جدید طبیعات کے لیے یہ اب تک ایک عقدۂ لاینحل ہے۔ توقع ہے جوں جوں کائنات کے سلسلے میں ہمارا علم

آگے بڑھتا جائے گا عدم اور ابدیت جیسے مسائل کو کسی قدر سمجھنا ممکن ہو سکے گا۔

۷۔ عام طور پر مفسرین کو اس آیت کے سلسلے میں یہ اشتباہ ہوا ہے کہ شاید پہاڑوں کا بادلوں کی طرح تیرنا ایک ایسی دنیا کا بیان ہے جسے ہم یوم آخرت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس التباس کی ایک وجہ شاید یہ ہے کہ اس آیت سے پہلے ﴿یوم ینفخ فی الصور﴾ کے ذکر سے مفسرین کا ذہن عالم آخرت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ ہمارے خیال میں ایسا سمجھنا کئی وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اولاً وترالجبال حال کا بیان ہے مستقبل کا نہیں۔ ثانیاً جو لوگ قرآن کے اسلوب و بیان سے واقف ہیں وہ بآسانی اس نکتہ کو سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن مختلف تناظر کو یکے بعد دیگرے سامنے لا کر اس حقیقت کی تلقین کرنا چاہتا ہے کہ ﴿من جاء بالحسنیٰ فله خیر﴾ اور یہ کہ ﴿من جاء بالسیئة فکبت وجوهھم فی النار﴾ (النمل:۹۰–۸۹)۔ اس خیال کی تذکیر کے لیے دلائل اور تناظر کا مختلف سلسلہ اس سے پچھلی آیتوں میں جاری ہے۔ طوالت سے بچتے ہوئے ہم صرف ملحقہ تین آیتوں کا تذکرہ کریں گے۔ ﴿الم تر ان جعلنا اللیل یکن فیه والنهار مبصر... الخ﴾ یعنی کیا تم لیل و نہار کی گردش اور اس کی افادیت پر غور نہیں کرتے اور یہ کہ کیا تم اس دن کو برحق نہیں سمجھتے جب صور پھونکا جائے گا تو ہر شئے پر ہیبت طاری ہو جائے گی اور پھر ہر کوئی اس کے حضور انتہائی عاجزی کے ساتھ حاضر ہو جائے گا۔ اور یہ جو تمہارا خیال ہے کہ یہ پہاڑ اپنی جگہ پر جامد ہیں تو حقیقت یہ ہے کہ یہ بادل کی طرح تیر رہے ہیں، انھیں اللہ نے کمالِ حکمت سے بنایا ہے جو ہر شئے کو کمالِ فن سے تخلیق کرتا ہے۔ وہی ہے جو تمہارے تمام عمل سے خوب خوب واقف ہے سو اس حقیقت کو ذہن نشین کر لو کہ جو کوئی نیک عمل کرے گا تو وہ اپنے لیے بہتری پائے گا اور جو لوگ برائی کریں گے وہ اوندھے منھ آگ میں ڈالے جائیں گے۔ ان تذکیری تناظرات سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ جو چیز بظاہر ہمیں حیرت انگیز معلوم ہو وہ امر واقعہ کے خلاف ہو گی کہ پہاڑوں کا مثل سحاب تیرنا اگر مستقبل کی دنیا کا بیان ہوتا تو پھر یہ بات کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی ''کہ تم جن پہاڑوں کو دیکھتے ہو اور سمجھتے ہو کہ وہ جمے ہیں وہ اس دن بادلوں کی طرح اڑ رہے ہوں گے۔'' اگر اس مفہوم کو درست قرار دیا جائے تو کسی نئی حقیقت کی عقدہ کشائی نہیں ہوتی البتہ اگر اسے حال کے بیان کے طور پر دیکھا جائے تو یہ پتہ لگتا ہے کہ جن پہاڑوں کو ہمارا مشاہدہ منجمد و ساکت سمجھتا ہے فی الواقع ایسا ہے نہیں کہ یہ مثل سحاب گردش میں ہیں۔

۸۔ اشارہ ہے اس آیت کی طرف ﴿زیّن السماء الدنیا بزینة الکواکب﴾ (۶:۳۷)

۹۔ اشارہ ہے اس آیت کی طرف ﴿ان فی اختلاف الیل والنهار وما خلق الله فی السمٰوٰت والارض لآیات لقوم یتقون﴾ (۶:۱۰)

۱۰۔ روایتی قرآن فہمی کا اندازہ کچھ اس لطیفے سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جب سعودی عرب کے شہزادہ سلطان بن سلمان خلائی مشن پر جانے والے پہلے سعودی نوجوان کی حیثیت سے خبروں کا موضوع بنے تو بعض علماء نے بلا تکلف اس

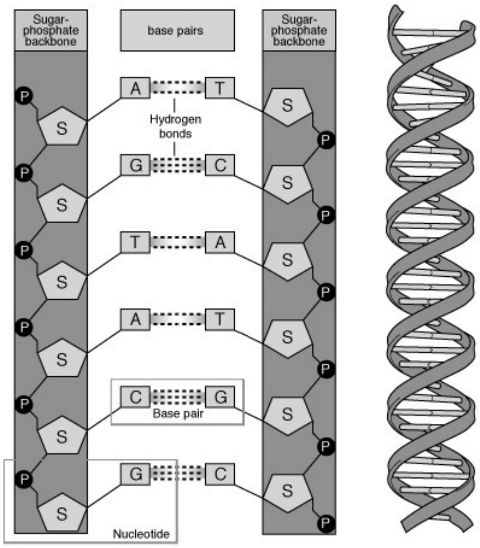
واقعہ کو قرآن کی پیش گوئی پر محمول کیا۔ اور دلیل میں آیت لا ینفذون الا بسلطان سے استدلال کیا۔ حالانکہ قرآنی سیاق میں نہ تو سلطان سے کوئی شخص خاص مراد ہے اور نہ ہی وہ فضا میں جانے والے پہلے شخص تھے۔

۱۱۔ قرآن سے نابلد غیر سائنسی ذہن عرصہ ہائے دراز تک کائنات کی پر اسرار ہیبت ناکی کے سلسلے میں مختلف اندیشوں کا شکار رہا ہے۔ بیسویں صدی کے وسط سے جب انسانی مشاہدے کو جدید کیمروں کی سہولت حاصل ہوئی تب ہی سے UFO کے سلسلے میں حیرت انگیز داستانیں ہمارے مشاہدے کا حصہ بنتی رہی ہیں۔ عرصہ تک ان مشاہدات کے سلسلے میں انسانی ذہن ایک طرح کی ماورائیت کا شکار رہا بلکہ اب بھی اس سلسلے میں قطعیت کے ساتھ بہت سی باتیں نہیں کہی جاسکتیں۔ البتہ UFO پروجیکٹ کے نتیجے میں اور بالخصوص کارل ساگن کی تحریروں سے اب یہ خیال خاصا عام ہو گیا ہے کہ اربوں کہکشاؤں کی اس وسیع کائنات میں کم از کم ایک ارب کہکشائیں تو ایسی یقیناً ہوسکتی ہیں جہاں زندگی اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہو۔ گو کہ ابھی اس خیال کی حیثیت ایک عالمانہ قیاس سے زیادہ نہیں البتہ ساگن اور ان کے بعض احباب اس امید پر دنیا سے رخصت ہو گئے کہ مختلف کرہ ہائے ارضی اور مختلف کہکشاؤں میں آباد ذی روح جو الکٹرومیگنٹک پیغام ہمیں بھیج رہے ہیں بہت جلد ہم اہلِ زمین ان پیغامات کو سننے اور سمجھنے کے اہل ہوسکیں گے۔ گویا جوں جوں کائنات کے سلسلے میں انسانی علم بڑھتا جاتا ہے مختلف کہکشاؤں میں پائی جانے والی مخلوق، دابہ کے اجتماع کا خدائی وعدہ، ایسا محسوس ہوتا ہے اپنی منطقی منزل کی طرف پیش قدمی کر رہا ہو۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ذی نفسوں کا یہ اجتماع دنیائے آخرت میں پیش آئے گا یا انسان کی اکتشافی صلاحیتیں خود اس زمان و مکاں کی دنیا میں اس کارنامے کو انجام دینے پر قادر ہوسکیں گی۔ البتہ ہم یہ بات وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وحیِ ربانی نے ان تفصیلات کے ذریعے اس بات کا پورا التزام کیا کہ اردگرد کی دنیا میں پراسرار سرگرمیوں سے خوف کھانے یا ان کے آگے سجدہ ریز ہوجانے کے بجائے ہم ان اشارات کی روشنی میں اپنے عقل و فہم کی کمان پر اپنی گرفت مضبوط بنائے رکھیں۔ یہی ہے وہ اکتشافی اور تسخیری ذہن جس نے پہلی نسل کے مسلمانوں کو اس حد تک اعتماد سے سرفراز کر دیا تھا کہ وہ خدا کی سرزمین پر کلمة اللہ ھی العلیا کو اپنا فریضۂ منصبی جانتے تھے۔ اس اعتماد نے انھیں سو سال سے بھی کم عرصے میں اس سرزمین کا وارث بنا دیا تھا۔

۱۲۔ ہمارے خیال میں اسماء الحسنیٰ کو محض صفاتی انداز سے دیکھنے کے بجائے انھیں ابعاد کا بیان سمجھنا چاہیے جس میں خدا جلوہ گر ہے۔ وہ حق ہے، غفور الودود ہے، رب العرش الکریم ہے، لا الہ الا ھو۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ خدا کو ان ابعاد و صفات میں بھی مقصور کرنا یا حیطۂ ادراک میں لانا امر محال ہے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ انسان ابعاد اربعہ کے بصائر سے آگے دیکھنے کا حوصلہ رکھتا ہو۔ یوم آخر میں مومنین کے لیے دیدارِ ربی کا مژدہ اسی خیال کی غمازی کرتا ہے کہ زمان و مکاں سے ماورا ابدیت میں ان ابعاد کی تفہیم کسی قدر آسان ہو جائے گی جس سے لقائے ربی کا مژدۂ جانفزا عبارت ہے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو جنّت اور جہنّم ابعاد کی مختلف جہتیں ہیں۔ ﴿فادخلی یا عبادی ادخلی جنتی﴾ اس صورت حال کا بیان ہے جب مومنین کے لیے لامکاں کی ابعاد میں داخلہ ممکن ہو سکے گا۔ گویا

مختصراً یہ کہہ لیجئے کہ یہ کائنات ابعاد کی مختلف سطحوں اور جہتوں کا ایک پیچیدہ نظام ہے۔ یہاں اگر ایک طرف ابعاد اربعہ کے انسانوں کو بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حقیقت ان کو چھو کر گزر گئی ہے اور ان کا حیطۂ ادراک ایک متجسس تشنگی کا شکار رہ گیا ہے تو وہیں یہ احساس بھی عام ہے کہ راہ طلبوں کے لیے بھٹکنے یا ضائع ہو جانے کا امکان خاصا کم ہے۔ اگر دل کی گہرائیوں سے اھدنا الصراط المستقیم کی بازگشت مسلسل آتی رہے تو کوئی وجہ نہیں کہ وحی ربانی کی تجلیاں اس کی رہنمائی نہ کریں کہ ﴿الله ولی الذین آمنوا یخرجھم من الظلمات الی النور﴾ (بقرہ ۲۵۷)۔ روشنی اور تاریکی بھی ابعاد کی مختلف جہتیں ہیں۔ انسان کے لیے ممکن ہے کہ وہ ظلمت اور نور میں سے جس ابعاد میں بھی رہنا چاہے اس کا انتخاب کر لے۔

۱۳۔ انفس و آفاق کے سلسلے میں انسانی علم جوں جوں آگے بڑھتا جاتا ہے خدائے ذوالجلال کی ہیبت و جلالت سے ہمارے دل و دماغ مبہوت ہوتے جاتے ہیں۔ فی زمانہ DNA کی نئی تحقیقات نے احسن تقویم کی ایک نئی دنیا ہم پر وا کر دی ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو اب تک خدا کے وجود کے سلسلے میں شکوک و شبہات میں مبتلا تھے ان کے لیے اس منظّم، مربوط اور منصوبہ بند انفس و آفاق کا انکار مشکل ہو گیا ہے۔



ذرا غور کیجئے تخلیق کی اس صنّاعی پر انسانی جسم کا ہر خلیہ ایک ہی شناخت یا DNA کا حامل ہے۔ DNA جسے اہل سائنس Deoxyribonucleic acid کے مخفف کے طور پر جانتے ہیں، دراصل چار کیمیائی امور سے بنا ہوتا ہے۔ adenine (A)، guanine (G)، cytosine (C) اور thymine (T) انسانی DNA کوئی تین بلین امور پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ننانوے فیصد امور ہر انسان میں تقریباً یکساں ہوتے ہیں۔ یہ چار بنیادی امور دو دو جوڑوں کی شکل میں رہتے ہیں اس طرح کہ T,A کے ساتھ اور G,C کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ یہ جوڑے شکر اور

فاسفیٹ مادوں کے ساتھ مل کر Nucleotide بناتے ہیں اور پھر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک لامتناہی سیڑھی کی شکل میں یہ سب آپس میں مربوط ہو گئے ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ T,A اور G,C کا یہ مربوط سلسلہ ایک ایسا سرّی کوڈ ہے جو ہر انسان کی ایک الگ کہانی سناتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کے نہ جانے کتنی ان کہی اور گمشدہ داستانیں اِن کوڈز کے افشا سے معلوم کی جا سکتی ہیں گویا انسانی خلیہ کے اندر DNA کا علیحدہ علیحدہ پروگرام اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ انسان ایک پروگرام لے کر دنیا میں آیا ہے جو اپنے طئے شدہ راستے پر آگے بڑھ رہا ہے۔ ایک خلیہ سے برآمد ہونے والی معلومات کو اگر پرنٹ کیا جائے تو اس کے لیے کوئی پچاس ہزار صفحات درکار ہوں گے۔ حیرت اس بات پر ہے کہ ہر شخص کا DNA الگ ہے جس سے اس کے خاندانی کوائف کا پتہ لگایا جا سکتا ہے اور اس بات کا بھی پتہ چل سکتا ہے کہ ماضی میں نسلاً بعد نسل اس کا سفر کس طرح جاری رہا ہے اور یہ کہ آنے والے دنوں میں اس کے موروثی رجحانات کے سبب اس سے کیا توقع کی جانی چاہیے۔ ایک چھوٹے سے باریک بین انسانی خلیہ میں حال و مستقبل کا یہ منصوبہ بند پروگرام اس بات کی شہادت کے لیے کافی ہے کہ زندگی کا یہ تماشا خود بخود وجود میں نہیں آ گیا ہے۔

حالیہ برسوں میں DNA کی ان تحقیقات نے ڈارون پرستوں کے غبارے سے ہوا نکال دی ہے جو اب تک یہ دعویٰ کرتے رہے ہیں کہ انسانی زندگی اختیارِ فطرت (Natural Selection) کے نتیجہ میں از خود وجود میں آ گئی ہے۔ بیسویں صدی میں فلسفۂ الحاد کے سب سے بڑے امام اینٹونی فِلیو، جن کی کتاب *God and Philosophy* الحاد کے منشور کے طور پر پڑھی جاتی رہی ہے، انھوں نے سال ۲۰۰۴ء میں اپنے تقلیبِ فکر و نظر کا اعلان کر دیا۔ فِلیو کا کہنا تھا کہ DNA کی تحقیقات کے بعد اب کسی کے لیے یہ سوچنا بھی ممکن نہیں رہا کہ زندگی کا وجود ارتقاء کے اصول اختیارِ فطرت کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ جب سے انھوں نے DNA کی جدید تحقیقات پر غور و خوض کرنا شروع کیا ہے انھیں اس بات کا احساس شدید تر ہوتا جاتا ہے کہ کوئی ہستی اس کائنات کی خالق ہے جس کی صنّاعی کائنات کے اندرون میں پیوست ہے۔ نہ صرف یہ کہ کائنات سے ماوراء بھی بہت کچھ ہے بلکہ اب تک ہمیں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے اسے حرفِ آخر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

Antony Flew, 'Letter From Antony Flew on Darwinism and Theology', *Philosophy Now,* (Issue 47, August/September 2004, p.22

@ www.philosophynow.org/issue47/47flew.htm

Craig J. Hazen, Gary R. Habermas & Antony Flew, 'My Pilgrimage from athiesm to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew.'

@ www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf

۱۴۔ آثار و روایت کی کتابوں میں جنوں کی زندگی، ان کی سماجی تنظیم و ترتیب، شادی بیاہ کے معاملے حتیٰ کہ انسانوں سے ان کی شادی کے قصے بھی رنگا رنگ انداز سے پیش کیے گئے ہیں۔ گو کہ احادیث کی کتابوں میں اس قبیل کی روایتوں کے بارے میں محدثین کی یہ آراء بھی موجود ہیں کہ فلاں روایت منقطع ہے اور فلاں مرسل اور فلاں کی حیثیت محض

اسناد جید کی ہے۔ مگر مستند کتابوں میں ان روایتوں کا درآنا ہی اس بات کے لیے کافی ہے کہ وہ متجسس ذہن کے لیے مسلسل غذا فراہم کرتی رہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا التباس تو یہ ہے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، کہ شیطان کی حیثیت جنوں کے باوا آدم کی ہے۔ (مجموع الفتاویٰ، ۲۳۵/۴، ص ۳۴۶) اس لیے علماء کا ایک قابل ذکر طبقہ شیطان کے سلسلے میں تمام تفصیلات کا اطلاق جنوں پر بھی کرتا ہے۔ حالانکہ ان ہی روایتوں میں جنوں کے مسلم اور غیر مسلم ہونے کا تذکرہ بھی موجود ہے۔ اور جو لوگ قرین (دیکھئے روایت حضرت عائشہ، صحیح مسلم ۲۱۶۸/۴ نمبر ۲۸۱۵) کے تصور پر یقین رکھتے ہیں وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ پر جو قرین یا جن متعین تھا، جیسا کہ اس تصور کے مطابق ہر انسان پر ایک جن متعین ہوا کرتا ہے، وہ اسلام لا چکا تھا۔ (اگر روایت کے الفاظ فاتکم پڑھیں، شرح النوی علی مسلم ۱۵۸/ ۱۷)

بعض مفسرین نے اس خیال کی تائید میں خاصا زور صرف کیا ہے کہ رسول اللہ انسانوں کے علاوہ جنوں کی طرف بھی نبی بنا کر بھیجے گئے تھے۔ ہوسکتا ہے اس قسم کے دعاوی سے انھیں محمد رسول اللہ کی عظمت باور کرانا مقصود ہو۔ بعض روایتوں میں اس رات کا تذکرہ بھی موجود ہے جب مکہ میں رسول اللہ کی تلاش میں صحابہ کرام پریشان پھرا کئے، انھیں رسول اللہ کے غیاب کے سلسلہ میں سخت تشویش لاحق ہوگئی۔ حالانکہ قرآن مجید میں سورہ جن کی ابتدائی آیات کا خطاب اس بات پر دال ہے کہ جنوں کے قرآن سننے کا واقعہ از روئے اتفاق تھا۔ آپؐ بالارادہ ان کی طرف تبلیغ کے لیے نہیں گئے تھے۔ سورہ انعام کی آیات میں بھی بصراحت اس خیال کا اعادہ کیا گیا ہے کہ جنوں اور انسانوں کے درمیان انبیاء ان کے اندر سے ہی مبعوث ہوتے ہیں: ﴿یا معشر الجن والانس الم یاتکم رسل منکم﴾ ۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس صراحت کے باوجود ہم رسولؐ اللہ کی واضح اور مبین شخصیت کے گرد اساطیری قصے کہانیوں کی طنابیں کھینچنے کی کوشش کریں۔

بعثت کے بعد رسولؐ اللہ کی زندگی کا ایک ایک لمحہ روزِ روشن کی طرح عیاں ہے۔ یہ ایک ایسی کھلی کتاب ہے جس میں کسی ابہام اور التباس کو کوئی دخل نہیں۔ اس کے برعکس اگر ان روایتوں پر یقین کیا جائے جو مسلم کی روایت کے مطابق بقول ابن مسعود یہ بتاتی ہیں کہ ایک رات رسولؐ اللہ اچانک غائب ہوگئے ہم لوگوں نے انھیں غائب پا کر وادیوں اور پہاڑوں پر ہر جگہ تلاش کیا۔ سخت تشویش ہوئی کہ یا تو وہ لے جائے گئے یا قتل کر دیئے گئے۔ ہم لوگوں پر یہ رات بہت سخت گزری تب صبح میں ہم نے دیکھا کہ آپؐ حرا کی جانب سے تشریف لا رہے ہیں۔ ہم نے پوچھا یا رسولؐ اللہ آپ گم ہوگئے تھے، ہم آپؐ کو تلاش کرتے رہے اور آپؐ کو نہ پاسکے۔ ہمارے لیے یہ رات اتنی سخت تھی کہ شاید ہی کوئی ایسی رات کبھی ہمارے حصّے میں آئی ہو۔ تب آپؐ نے انھیں بتایا کہ کس طرح جنوں کی دعوت پر آپ قرآن سنانے کے لیے وہاں گئے تھے۔ سیوطی نے اپنی کتاب الدر المنثور للتفسیر بالماثور (۶۹۰/۷) میں ترمذی ابن منذر اور بیہقی کے حوالے سے جابر بن عبداللہ سے روایت کیا ہے کہ اس شب آپؐ نے جنوں کی مجلس میں سورہ رحمٰن کی تلاوت کی تھی۔ جب آپ فبای آلاء ربکما تکذبان کی تلاوت کرتے تو جنوں

کے مجمع سے آواز آتی ہے کہ ہم ہرگز نہیں جھٹلاتے تیرے انعامات کو۔ سیوطی (۷/۶۹۰)

اس قبیل کی روایتوں سے، جو رسول اللہؐ کو بیک وقت انسانوں اور جنوں کے مابین دو مختلف سطحوں پر پیغام رسائی پر مامور بتاتی ہیں، رسول اللہ کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہو یا نہیں، ہاں ان الزامات کو تقویت ضرور فراہم ہوتا ہے کہ آپؐ پر دشمنوں نے رجل مسحور کا جو الزام عائد کیا تھا اور آپؐ کے آسمانی رابطوں کے سلسلے میں جو شبہات وارد کیے تھے ان کی بنیاد ان واقعات میں پائی جاتی ہے۔ ہمارے خیال میں جن جیسی غیر مرئی مخلوق کا ذکر اور اس سلسلے میں بعض قرآنی اشاروں سے صرف اتنا مقصود ہے کہ کائنات کی سرّیت مومنین کے ذہنوں پر واضح رہے البتہ یہ کسی اساطیری ذہن کی تعمیر کے لیے جواز فراہم نہ کرے۔

قرآنی بیان سے باہر روایتوں میں جو کچھ موجود ہے اس سے نہ صرف یہ کہ اکتشافی ذہن کے بجائے ایک اساطیری دائرۂ فکر تشکیل پاتا ہے بلکہ ان روایات کی زد راست رسول اللہ کی پیغمبرانہ حیثیت پر پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں موجود ابو ہریرہؓ سے مروی اس واقعہ کو لیجیے۔ ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے انھیں زکوۃ رمضان کا محافظ مقرر کیا تھا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رات میں ایک شخص اشیاء خورونوش چرا رہا ہے آپ نے جب اسے پکڑا اور یہ دھمکی دی کہ میں تمھیں رسول اللہ کے سامنے پیش کروں گا تو کہنے لگا کہ میں سخت محتاج ہوں اور میرے بچے ہیں، سو میں نے اسے چھوڑ دیا۔ صبح رسول اللہ نے مجھ سے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ تمہارے قیدی کا کیا ہوا۔ میں نے سارا واقعہ بتایا آپؐ نے کہا وہ جھوٹا ہے پھر واپس آئے گا۔ تین راتوں تک مسلسل ایسا ہوتا رہا یہاں تک کہ میں نے اسے پکڑنے کا عزم مصمم کر لیا۔ کہنے لگا کہ اگر تم مجھے جانے دو تو میں تمھیں ایک ایسی بات سکھاؤں گا جس سے خدا تمھیں بہت فائدہ دے گا۔ میں نے پوچھا وہ کیا کہنے لگا کہ جب تم بستر پر جاؤ تو سونے سے پہلے آیت الکرسی پڑھ لو تم اللہ کی محافظت میں ہو گے اور صبح تک تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔ صبح جب میں نے یہ بات رسول اللہ کو بتائی تو رسول اللہ نے کہا کہ اس نے تجھ سے سچ کہا گو کہ وہ جھوٹا ہے۔ رسول اللہ نے پوچھا اے ابو ہریرہ کیا تم جانتے ہو کہ پچھلی تین راتوں سے تمھیں جس شخص سے سابقہ پیش آ تا رہا تھا وہ کون تھا؟ کہا نہیں! آپؐ نے فرمایا، وہ دراصل ایک شیطان تھا۔ محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے کہ عثمان بن حشم نے وضاحت سے یہ بات نہیں بتائی کہ انھوں نے اسے راست اپنے شیخ سے سنا تھا لیکن حدیث کی فنی حیثیت سے قطع نظر آیت الکرسی کی فضیلت کے سلسلہ میں جو تعلیم ہمیں شیطان کی وساطت سے پہنچی ہے اس پر آج بھی ایک زمانہ عامل ہے۔ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ قرآنی آیات کے جن تاثیری رموز سے یہ شیطان واقف تھا وہ اگر ابو ہریرہؓ سے اس راز کو افشا نہ کرتا تو کیا یہ بات آج ہمارے علم کا حصہ ہوتی؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ رسول اللہ نے راست ان فضائل کا تذکرہ صحابہ کرام سے کیوں نہ کیا۔ اس قبیل کی روایتوں کو صحیح مان لینے سے اس کے بڑے دور رس اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

یہ ان ہی روایتوں کا اثر ہے کہ آج امت میں مختلف قسم کے توہمات کو مذہبی استناد حاصل ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ سیاہ کتے اور بلیاں دراصل جنوں کے محبوب قالب ہیں۔ تو کوئی کہتا ہے کہ گھروں میں پائے جانے والے سانپ

جن ہو سکتے ہیں جن کو مارنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ مسلم میں ابوسعید خدری کی ایک روایت میں اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مدینہ میں بعض جن ایسے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے سو ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ انھیں مارنے سے پہلے تین دن کی مہلت دو اور پھر بھی وہ نہ جائے تو اسے مار دو کہ وہ شیطان ہے۔ (مسلم ۴/۱۷۵۶ نمبر ۲۲۳۶) علماءِ سلف کے درمیان یہ بات بھی موضوع بحث رہی ہے کہ جنوں اور انسانوں کے مابین شادیاں جائز ہیں یا نہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ایسا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا بھی ہے۔ (مجموع الفتاویٰ ۱۹/۳۹) جبکہ حسن اور قتادہ ایسی شادیوں کو مکروہ بتاتے ہیں۔ امام مالک جن و انس کے مابین شادیوں کو ناجائز تو نہیں بتاتے کہ اسے روکنے کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل شرعی نہیں البتہ وہ اس صورت حال سے خوف کھاتے ہیں کہ کوئی حاملہ عورت جب یہ بتائے گی کہ اس کا یہ حمل اس کے جن شوہر سے ہے تو یہ بات معاشرے میں فتنہ کو جنم دے گی (احکام المرجان، ص ۶۷)۔ عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ سے جنوں کے جس گروہ نے قرآن مجید سنا تھا وہ مختلف قالب میں تھے کوئی گدھ تھا تو کوئی سانپ اور بعضوں نے طویل القامت سیاہ انسانی شکلوں میں سفید جبہ ملبوس کر رکھا تھا۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں میں یہ خیال بھی عام ہے کہ شریر جن انسانوں پر سوار ہو جاتے یا ان میں حلول کر جاتے ہیں جنھیں اتارنے کے لیے علمائے دین اور حاملین شرع متین کی مدد لی جا سکتی ہے۔ بلکہ عامۃ المسلمین میں تو یہ خیال بھی راسخ ہے کہ قرآن مجید کی آخری دو سورتیں معوذتین دراصل جنوں کے اثرات بد سے بچنے کے لیے ہی نازل کی گئی ہیں۔ اس بارے میں ہم پہلی جلد میں کسی قدر تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں (دیکھیے ادراک زوال امت، ج ۱، ص ۱۶۲–۱۶۴) یہاں صرف یہ بات ذہن نشیں کرنا مقصود ہے کہ جنوں کے سلسلے میں آثار و تاریخ کے دفتر میں جو رنگا رنگ حکایتیں پائی جاتی ہیں اس نے مسلم ذہن کو اساطیری اور خوابیدہ ماحول کا عادی بنا دیا ہے۔

قرآن مجید نے غیر مرئی مخلوق کا تذکرہ اس لیے کیا تھا کہ انسان قوانین فطرت میں موجود ان امکانات سے آگاہ ہو، اساطیری ذہن نے اسے بزرگوں کی کرامت قرار دے ڈالا۔ یہ خیال عام ہوا کہ قصہ سلیمان میں تخت سبا کا آن واحد میں آموجود ہونا جس علم کے سبب تھا وہ علم الکتاب یعنی قوانین فطرت نہیں بلکہ کلمہ سرّ کے سبب تھا۔ امام باقر سے ایک روایت منقول ہے کہ اسم اعظم تہتّر حرفوں یا اجزاء پر مشتمل ہے۔ آصف بن برخیا جو آن واحد میں تخت بلقیس لے آیا تھا اور جو چشم زدن میں زمین کے طول و عرض کی مسافت طئے کر سکتا تھا اسم اعظم کے صرف ایک حرف سے واقف تھا جبکہ ہم شیعہ اماموں کو بہتّر حرفوں کا علم دیا گیا ہے۔ البتہ آخری حرف کا علم تمام مخلوقات سے پوشیدہ ہے اور صرف خدا اس راز سے واقف ہے۔ خضر کی صحرا نوردی اور آن واحد میں ان کا لوگوں کی مدد کو پہنچ جانا ثقہ مسلمانوں کے نزدیک کوئی اجنبی خیال نہیں ہے۔ بایزید بستامی کا رات کو مکہ جانا اور صبح واپس آجانا یا پانی پر ان کے چلنے کی کرامت اور اس قسم کے دیگر بے شمار واقعات، جو مختلف پیروں فقیروں سے منسوب ہیں، اس خیال کی جوت جگاتے ہیں کہ ان تمام محیر العقول کارناموں کی انجام دہی ایک کلمۂ سرّ یا اسم اعظم سے آگہی پر منحصر ہے۔ اسم اعظم

کی تلاش اور اس سے واقفیت کے دعاوی سے بھی ہمارے متصوفانہ ادب میں مسلسل ہلچل کی کیفیت رہی ہے۔ البتہ کسی کو یہ خیال نہ آیا کہ چشم زدن میں طول و عرض کا سفر یا طئے الارض، یعنی کسی شخص کے لیے زمین کے لپیٹ دیئے جانے کا عمل، کوئی ایسا ناممکن خیال نہیں جس کی تلاش میں پیروں فقیروں کی طلسماتی ملفوظات کی ورق گردانی کرنی پڑے۔ بلکہ یہ عملی دنیا میں عین ممکن ہے۔ شرط یہ ہے کہ سلیمان کے اس جن کی طرح ہم بھی علم الکتاب سے متصف ہوں، یعنی ان قوانین فطرت تک ہماری فنکارانہ رسائی ہو سکے تو آج بھی ٹیلی پورٹیشن کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے۔

۱۵۔ String Theory کائنات میں ایک ایسے بنیادی کلیہ کی دریافت سے عبارت ہے جسے راس الکلیہ قرار دیا جا سکے نظری طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اس قسم کے کسی کلیہ کا سراغ پا جانے سے ہمارے لیے ابعادِ ثلاثہ یا اربعہ سے آگے کوئی گیارہ یا بارہ ابعاد کی تفہیم ممکن ہو سکے گی۔ اب تک ہم خانوں میں سوچتے آئے ہیں۔ کبھی ہم اہل یونان کی طرح کائنات کو آگ، پانی، خاک اور ہوا کے چار عناصر میں منقسم سمجھتے تھے جب یہ علم کچھ آگے بڑھا تو سو سے کچھ اوپر عناصر کی تخصیص کی گئی۔ پھر بات جب کچھ اور آگے بڑھی تو کائنات میں چار قوتوں کی کارفرمائی بتائی گئی۔ برقی و مقناطیسی قوت (Electro Magnatic Force) ثانیاً قوت کشش (Gravitational Force) ثالثاً ایٹم کے اندر پائے جانے والے نیوکلیئر فورس کے دو اقسام جنھیں کمزور اور مضبوط قوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ نیوکلیئر فورس اگر کمزور ہو تو radioactive زوال کا شکار ہو جاتا ہے اور اگر مضبوط ہو تو نیوٹرون کے ساتھ مل کر nucleus بنائے رکھنے میں مدد دیتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام کلیے کائنات کی کوئی مربوط توجیہہ کرنے سے عاجز ہیں۔ کیا یہ چار قوتیں جن کا ابھی ہم نے بیان کیا اپنا الگ الگ وجود رکھتی ہیں یا ایک ہی شئے کا مختلف سطحوں پر اظہار ہیں۔ کبھی ہم برقی اور مقناطیسی قوت کو الگ الگ شمار کرتے تھے اب ہم اسے برق و مقناطیسی قوت (Electro Magnatic) کا ہی قالب بتاتے ہیں۔

علمائے سائنس عرصہ سے اس بات کی تلاش میں ہیں کہ کائنات کی توجیہہ اور تفہیم کے لیے وہ راس الکلیہ ہاتھ آ جائے جسے اب تک کے دریافت شدہ مسلّمات میں ام الکلیہ کی حیثیت حاصل ہو۔ String Theory اسی طرف ایک قدم ہے۔ آئن اسٹائن ایک ایسے ہی راس الکلیہ کی دریافت کا خواب لیے دنیا سے چلے گئے۔ آج بھی تیس سال کی تحقیق کے بعد ہم اس راس الاسرار سے پردہ اٹھانے میں کامیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ String Theory کے اس غلغلہ آمیز ہنگامے میں اس کی مخالفت اور دوٹوک استراد سے اپنا دامن بچاتے رہے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ کہیں بادشاہ کے ننگے ہونے کا اعلان ان کی حماقت کا ثبوت نہ بن جائے۔ اس بارے میں تازہ ترین مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ Peter Woit, *Not Even Wrong* Lee Smolin, *The Trouble With Physics.*

۱۶۔ قرآنی انداز بیان اس بات پر دال ہے کہ یہ بات رسولؐ اللہ کے علم میں نہیں تھی کہ جب آپ قرآن پڑھ رہے تھے تو

جن اسے سن رہے تھے البتہ بعد میں ان آیات کے ذریعہ آپؐ کو اس واقعہ کا علم ہوا۔ مسلم، ترمذی اور مسند احمد وغیرہ میں بھی عبداللہ بن عباس سے بصراحت موجود ہے کہ رسول اللہؐ نے جنوں کے سامنے قرآن مجید نہیں پڑھا تھا اور نہ انھیں دیکھا تھا۔

۱۷۔ اب تک شعور کی سرّیت سے پردہ اٹھانے کی تمام کوششیں نئی الجھنوں کا سبب بنی ہیں۔ خاص طور پر نیوروسائنس نے مسئلہ کو جس میکانیکی طریقے سے دیکھنے کی کوشش کی ہے اس سے اس عقدہ کی گرہ کشائی نہیں ہوتی کہ شعور یا روح پائی کہاں جاتی ہے۔ برین میپنگ کا عمل جس سے ہم یہ پتہ چلاتے ہیں کہ خوشی، غصّہ یا تفکر کے نتیجے میں دماغ کی رگوں میں خون کی گردش کیا تاثر قائم کرتی ہے تو اس کی حیثیت ردّعمل یا Symptoms کی ہے اس سے یہ کہاں پتہ چلتا ہے کہ شعور فی نفسہٖ کہاں ہے اور اس کی ماہیت کیا ہے؟ نیوروسائنس نے جب سے شعور کو کیمیائی مادوں اور نیورون کے تعامل کی سطح پر سمجھنے کی کوشش کی ہے، بظاہر تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم پر حقیقت عیاں ہوگئی ہو لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس بنیادی سوال نے ہمیں مبہوت کر دیا ہے کہ انسانی دماغ کی مشینری کو آخر کنٹرول کہاں سے کیا جاتا ہے۔

برین میپنگ سے ہم یہ تو پتہ چلا سکتے ہیں کہ کسی شخص کے اندرونی جذبات میں کس نوعیت کے تغیرات ہو رہے ہیں۔ اس کے تصور میں کوئی مایوس کن ویرانی ہے یا سرسبز و شاداب ہرے بھرے باغ۔ وہ دشمن سے انتقام لینے کی اسکیم بنا رہا ہے یا تصورِ جاناں کے خوشگوار احساس میں گرفتار ہے۔ پروزک اور ریٹالین جیسی دواؤں کے استعمال سے ہم اس کے انبساط میں حیرت انگیز اضافہ بھی کر سکتے ہیں بلکہ ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے ہیروئن اور دوسری تیز آور مسکّرات کے انجکشن سے ایک ایسی کیفیت بھی پیدا کر سکتے ہیں جس پر سالک کو مشاہدۂ حق کا گمان ہو کہ یہ سب کچھ دماغ میں سیروٹنین کی سطح کے اتار چڑھاؤ پر منحصر ہے۔ میکانیکی انداز سے اگر دیکھئے تو عالم خواب یا بے ہوشی میں آپ ان چیزوں کے ہلوسے سے بھی لطف اندوز ہو سکتے ہیں جسے عملی زندگی میں آپ نے کبھی دیکھا بھی نہ ہو۔ بعض اہل علم نے تو یہ بھی دعویٰ کر رکھا ہے کہ انھوں نے عالم سکر کی حقیقت معلوم کر لی ہے۔ آکسیجن کی مسلسل کمی کے سبب دماغ کی کارکردگی متاثر ہوتی ہے جس کی جھلک آنکھوں میں نمایاں ہو جاتی ہے لیکن ان تمام تحقیقات کے باوجود مہبطِ شعور کے سلسلے میں اب تک ہم کسی واضح نشاندہی سے عاجز ہیں۔ دیکھا جائے تو نیوروسائنس کی توجہ اب تک دماغ کے ہارڈ ویئر پر مرکوز رہی ہے۔ کیمیائی ادویہ کی مداخلت سے سافٹ ویئر کا اندازہ ابھی بالکل ابتدائی مرحلہ میں ہے۔ رہی یہ بات کہ دل و دماغ کا یہ نظام جب ایک بار خراب ہو جاتا ہے تو اسے reboot کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ یہ اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جب ہمیں یہ پتہ ہو کہ مہبطِ شعور ہے کہاں اور یہ boot کیسے ہوتا ہے۔

اسٹیفن ہاکنگ نے اپنی مشہور زمانہ تالیف *A Brief History of Time* میں جو اب بعض نئے اضافوں کے ساتھ *A Briefer History of Time* کے نام سے شایع ہوگئی ہے، اس آرزو کا اظہار کیا ہے کہ کاش ایک ایسے راس الکلیہ کا پتہ چل سکتا تو ہم اس پوزیشن میں ہوتے کہ اس سوال کا جواب فراہم کر سکیں کہ یہ کائنات جیسی کے یہ

ہے آخر بنائی ہی کیوں گئی ہے؟ اس بارے میں ہمارے علمی سفر کا اب تک ماحصل superstring theory کی شکل میں سامنے آیا ہے جس کی حقیقت ہاکنگ کے خیال میں بس کچھ اتنی ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ کچھوؤں کے کوہِ بلند پر ہماری سپاٹ زمین ٹکی ہوئی ہے۔ string theory کو لوگ سنجیدگی سے لیتے ہیں حالانکہ کچھوے کے کوہِ بلند کی طرح اس کے حق میں بھی کوئی تجرباتی شہادت موجود نہیں ہے۔ ملاحظہ کیجیے: Stephen Hawking with Leonard Mlodinow, *A Breifer History of Time*, London, 2008, pp. 138, 139.

۱۸۔ اشارہ ہے آیت 8-7، الروم

۱۹۔ قرآن مجید میں دنیا و آخرت دونوں الفاظ یکساں تعداد میں یعنی ۱۱۰ مرتبہ وارد ہوئے ہیں۔

۲۰۔ ایک برطانوی عیسائی فرقہ جو The Lord's Wilnesses کے نام سے جانا جاتا ہے اس کا کہنا ہے کہ بائبل میں ایسے پوشیدہ کوڈ موجود ہیں جس کی بنیاد پر دنیا کے خاتمے کا دن متعین کیا جا سکتا ہے۔ اس کے اعداد و شمار کے مطابق حضرت آدم کی پیدائش سال ۴۰۲۶ ق م میں ہوئی تھی اور نسل انسانی کا خاتمہ سال ۲۰۰۸ء میں ہو جانا تھا۔ آج ۲۰۱۰ء میں اس پیش گوئی کو نقل کرتے ہوئے مجھے پوپ لیونہم کی وہ بات یاد آ رہی ہے جب انھوں نے ۱۵۱۴ء میں کہا تھا کہ ”میں دنیا کا خاتمہ نہیں دیکھ سکوں گا، نہ تم میرے بھائی اس حقیقت کا مشاہدہ کر پاؤ گے، اس لیے کہ اس واقعہ کو آج سے ٹھیک پانچ سو سال بعد انجام پانا ہے۔“ اس قول کے مطابق قیامت کا ظہور ۲۰۱۴ء میں ہونا چاہیے۔

ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا جب ۶/ جون ۱۹۹۸ء میں لوگ Eli Esho کی متعین کردہ قیامت کا انتظار کرتے رہے۔ Eli Esho نے سرّی عدد ۶۶۶ کی بنیاد پر یہ قیاس آرائی کی تھی کہ اب چونکہ دنیا ۶/ جون ۱۹۹۸ء کو ختم ہونے والی ہے سو لوگ دوسری دنیا کی تیاری کر لیں۔ بہت سے لوگوں نے اپنے گھر بار بیچ ڈالے لیکن قیامت وقوع پذیر نہ ہوئی۔

۲۱۔ سال ۲۰۰۸ء میں یونیورسٹی آف سَسِیکس (برطانیہ) کے چند ماہرین فلکیات نے پروفیسر رابرٹ اسمتھ کی قیادت میں اس خیال کا اظہار کیا کہ اب تک کی تمام تحقیقات کے جوڑ گھٹاؤ سے انھوں نے دنیا کی عمر معلوم کر لی ہے۔ اس اندازے کے مطابق سورج جو مسلسل نمو پذیر ہے اس کے سائز میں بیس فیصد تک اضافہ ہو سکتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی حرارت تین ہزار گنا زیادہ ہو جانے کا امکان ہے۔ اگر ایسا ہوا تو ایک بلین سال کے بعد زمین کے گرد درجہ حرارت کئی سو ڈگری سیلسیئس تک جا پہنچے گا۔ زمین آب و ہوا سے خالی ہو جائے گی۔ زندگی کا وجود ختم ہو جائے گا۔ سورج کے حجم میں جوں جوں اضافہ ہوتا جائے گا اس کی قوتِ کشش بڑھتی جائے گی اور بالآخر زمین کو اپنے اندر کھینچ کر جذب کر لے گا۔ دنیا کا یہ متوقع خاتمہ اب سے کوئی ۶-۷ بلین سال بعد وقوع پذیر ہوگا۔ ملاحظہ کیجیے: Jason Palaver, "Hope dims the Earth will Survive Sun's Death", New Scientist, 22 Feb. 2008.

۲۲۔ حروف مقطعات کی بعض عددی تفہیم کے مطابق سال دو ہزار دو سو اسّی ۲۲۸۰ء میں دنیا کو ختم ہو جانا ہے۔ رشاد خلیفہ

نے اپنے مطالعۂ قرآن کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ قرآن مجید کے اندر پوشیدہ حروف کی عددی تنظیم کا پتہ لگانے میں کامیاب ہوگئے ہیں جس کے سبب اس سرالاسرار سے ان کی واقفیت ممکن ہوسکی ہے۔ بقول رشاد خلیفہ اس سرالاسرار کی کلید علیھا تسعتہ عشر کی قرآنی آیت ہے اور یہ کہ پورا قرآن انیس کی ترتیب و تنظیم میں مربوط ہے۔ البتہ جب اس خیال کی توثیق سورہ توبہ کی آیات ۱۲۹–۱۲۸ ﴿لقد جاء کم رسول من انفسکم .... رب العرش العظیم﴾ سے نہ ہوسکی تو انھوں نے اپنے ترجمۂ قرآن کے دوسرے ایڈیشن (۱۹۸۹ء) میں انھیں یہ کہہ کر مصحف سے خارج کردیا کہ یہ آیات اصل مصحف میں اضافہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ انھیں ایسا کرنے کی جرأت شاید اس لیے ہوئی کہ ان آیات کے سلسلے میں ہماری روایت کی کتابوں میں پہلے سے ہی روایات کاذبہ موجود تھیں۔

رشاد خلیفہ کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ سارا قرآن ۱۹ کے ہندسہ کے گرد گردش کرتا ہے جس کی تفہیم کے بغیر فہم قرآنی کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔ قدیم یہودی تصوف اور بائبل کوڈ کی بحثوں کے زیر اثر وہ اس خیال کے داعی بن بیٹھے کہ انیس کی جمع تفریق اور ضرب تقسیم کے ذریعے انھیں سرالاسرار تک رسائی حاصل ہوگئی ہے کہ قرآن کی ۱۱۴ سورتیں ۶×۱۹ کا ماحصل ہیں۔ اس کی کل ۶۳۴۶ آیات ۳۳۴×۱۹ کا ماحصل ہیں۔ رسولؐ اللہ کو آنے والی پہلی وحی ۱۹ الفاظ پر مشتمل تھی جو ۷۶ حروف پر مشتمل ہے جسے ۱۹ سے تقسیم دیا جاسکتا ہے اور جسے پہلی وحی ہونے کے باوجود ترتیب میں ۹۶ پر رکھا گیا ہے جو ایک بار پھر ۱۹ سے تقسیم دیا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید میں خدا کا نام ۲۶۹۸ مرتبہ آیا ہے جو دراصل ۱۴۲×۱۹ کا ماحصل ہے۔ قرآن مجید میں لفظ قرآن ۳۸ سورتوں میں آیا ہے جو ۲×۱۹ کا ماحصل ہے اور لفظ قرآن ۵۷ مرتبہ وارد ہوا ہے جو دراصل ۳×۱۹ کا ماحصل ہے۔ وقس علی ھذا۔

رشاد خلیفہ نے انیس کی اس مفروضہ دریافت یا اِلقا کی بنیاد پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ وہ نہ صرف یہ کہ رازِ قرآن دریافت کرنے والے پہلے انسان ہیں بلکہ اللہ نے انہیں اس پیغام رسائی کے لیے پیامبر کی حیثیت سے مامور کیا ہے۔ اور یہ کہ وہ اپنے اس منصبِ عظیم کے سبب یہ بھی بتا سکتے ہیں کہ قیامت کب برپا ہوگی۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ شق القمر کی پہلی علامت ۱۹۶۹ء میں اس وقت ظاہر ہوئی جب انسان چاند سے پتھر کا ایک ٹکڑا لانے میں کامیاب ہوگیا۔ چاند کے اس ٹکڑے کا چاند سے الگ ہونا گویا شق القمر کا عمل تھا۔ ثانیاً انیس کا قرآنی کوڈ ﴿علیھا تسعة عشر﴾ بھی اسی دوران کمپیوٹر کی ایجاد کے ذریعے ظاہر ہوا۔ انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ قرآن مجید میں دابة سے مراد یہی کمپیوٹر ہے جس کے ذریعے قرآن کوڈ کی افشائی ممکن ہوسکی ہے۔ اور جس کے سبب رشاد خلیفہ کو یہ توفیق ہوسکی کہ وہ ۱۹ کی بنیاد پر اپنے التباسات کی دھند وحیِ ربانی کے گرد قائم کرسکیں۔ البتہ ایسا کرنے میں انھیں تاریخ و آثار کی کتابوں سے وافر مدد ملی۔ سبعا من المثانی سے انھوں نے یہ استدلال کیا کہ قیامت کے برپا ہونے کا وقت تو قرآن مجید میں موجود ہے البتہ اب تک وہ لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل تھا۔ ان کے مطابق یہ سبعا من المثانی قرآن مجید میں پائے جانے والے چودہ حروف مقطعات ہیں جن کی عددی قدر کچھ اس طرح ہے۔

حروف مقطعات کا جدول

حروف مقطعات	عددی قدر
ق	۱۰۰
ن	۵۰
ص	۹۰
ح م	۴۸
ی س	۷۰
طٰہ	۱۴
طس	۶۹
ال م	۷۱
ال ر	۲۳۱
طس م	۱۰۹
ع س ق	۲۳۰
ال م ص	۱۶۱
ال م ر	۲۷۱
ک ہ ی ع ص	۱۹۵
مجموعی قدر	۱۷۰۹

ان تمام حروف کا مجموعی قدر ۱۷۰۹ ہوتا ہے۔ گویا یہ اس بات کا اعلان ہے کہ اس قرآنی اطلاع کے بعد ﴿وان الساعة لأتية فاصفح الصفح الجميل﴾ دنیا ۱۷۰۹ھ قمری سال تک باقی رہے گی۔ بالفاظ دیگر ۱۷۰۹ھ ہجری بمطابق ۲۲۸۰ء میں دنیا کا خاتمہ یقینی ہے۔

ہمارے خیال میں رشاد خلیفہ اور ان کا دریافت کردہ ۱۹ کا راز اس عہد کی پیداوار ہے جب کمپیوٹر کو ہماری زندگی میں ایک نئے معجزے کی حیثیت سے قبول کیا جا رہا تھا۔ اس دور میں جس کسی نے بھی سائنس کے ذریعے مذہب کی تصدیق کی کوشش کی وہ عالم عرب میں ہیرو قرار پایا۔ علم الاعداد ہمارے یہاں کوئی نیا فن نہ تھا کہ یہودی تصوف کے زیر اثر قرآنی نقوش اور آیتوں کے زائچوں کی روایت تو ہمارے یہاں صدیوں سے پائی جاتی تھی۔ جب رشاد خلیفہ نے کمپیوٹر کو اس خدمت پر مامور کیا تو ابتداءً انھیں عالم عرب خصوصاً لیبیا، مصر اور سعودی عرب میں

غیر معمولی مقبولیت ملی۔ البتہ جب ۱۹ کے اعداد و شمار کے تیشے متن قرآن پر چلنے لگے اور سورہ توبہ کی آخری دو آیتیں متنِ قرآنی سے باہر بتائی جانے لگیں تو مسلمان اس سلسلے میں خاصے محتاط ہو گئے۔ دیکھا جائے تو رشاد خلیفہ نے بنیادی طور پر ان التباسات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنے کی کوشش کی جو پہلے ہی سے ہمارے اسلاف کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر بیضاوی کی تفسیر (مطبوعہ ۱۳۱۸ھ، ج ۷، ص ۱۰) اور سیوطی کی اتقان میں یہ روایت موجود ہے کہ مدینہ میں ایک یہودی ایک بار رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ آپ کے قرآن میں ابتداءً (ا، ل، م) آلـم کے حروف وارد ہوئے ہیں جس کا عددی قدر ا=۱، ل=۳۰، میم=۴۰ گویا مجموعی طور پر ۷۱ بنتا ہے جس سے یہ پتہ لگتا ہے کہ آپ کا دین ۷۱ سالوں تک زندہ رہے گا۔ رسول اللہؐ نے کہا کہ ہمارے پاس ا، ل، م، ص (آلـمص) بھی ہے۔ کہنے لگا کہ ا=۱، ل=۳۰، م=۴۰، ص=۹۰ گویا مجموعی طور پر اس کا قدر ۱۶۱ بنتا ہے۔ انھوں نے پوچھا کیا آپ کے پاس کچھ اور بھی ہے؟ رسول اللہؐ نے کہا ہاں ا، ل، م، ر (آلـمر) کہنے لگے ارے یہ تو کہیں زیادہ وزنی ہے۔ ا=۱، ل=۳۰، م=۴۰ اور ر=۲۰۰ گویا اب مجموعی قدر ۲۷۱ بنتا ہے۔ بالآخر وہ یہ کہتے ہوئے چلا گیا کہ ہمیں نہیں معلوم کہ انھیں اس طرح کے کتنے مقطعات عطا کئے گئے ہیں۔ اس قسم کی روایتوں نے، جو ہماری ثقہ کتابوں میں بدقسمتی سے راہ پا گئی ہیں، صدیوں سے بے بنیاد قیاس آرائیوں کے لیے مواد فراہم کر رکھا ہے۔

۲۳۔ ۱۹۹۷ء میں امریکہ میں فرقۂ باب جنت (Heaven's Gate Cult) کی اجتماعی خودکشی نے دنیا کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ مارشل اپیل وائٹ جو اس فرقہ کا سربراہ تھا وہ اپنے ان ۳۸ متبعین کو یہ یقین دلانے میں کامیاب ہو گیا تھا کہ کرّۂ ارض کا از سر نو احیاء ہونے والا ہے۔ اس وقت زمین پر رہنا مناسب نہیں۔ وقت آ گیا ہے کہ ہم لوگ زمینی زندگی سے ماوراء وجود کی ایک دوسری سطح پر جینے کا اہتمام کریں۔ مارشل اپیل وائٹ کے مطابق اڑن طشتری کے مثل ایک خلائی سیارہ زمین کے اردگرد چکر لگا رہا ہے تا کہ وہ ایسی روحوں کو حیات کی دوسری ابعاد میں داخل کرنے کے لیے لے جا سکے۔ ان لوگوں کا اس بات پر اتنا واثق ایمان تھا کہ انھوں نے ہنسی خوشی زمین سے ہجرت کے شوق میں اجتماعی خودکشی کا اہتمام کر ڈالا۔ ملاحظہ کیجئے: Irving Hexham and Karla Poewe, UFO Religion-Making Sense of the Heaven's Gate Suicides, Christian, May 7, 1997, p. 739–440.

۲۴۔ ابھی زیادہ دن نہیں ہوئے جب ملینیئم بگ (Millanium Bug) کے خوف سے ہماری جدید دنیا لرزاں بہ اندام تھی۔ خیال کیا جاتا تھا کہ گھڑی کی سوئی جس لمحہ سال ۱۹۹۹ء کے خاتمہ کا اعلان کرے گی جدید دنیا کا کمپیوٹر زدہ نظام اچانک زمین بوس ہو جائے گا۔ ایسا اس لیے کہ کمپیوٹر بنانے والوں نے اپنے سافٹ ویئر میں Memory کی تنگی کے سبب ایک نئے ملینیئم کے لیے اہتمام نہ کیا تھا۔ ۱۹۹۹ء کے بعد ۹۹ کا ہندسہ جب ۰۰ میں تبدیل ہو گا تو کمپیوٹر یہی سمجھے گا کہ وہ اچانک سال ۱۹۰۰ میں داخل ہو گیا ہے۔ یہ تاریخ اس کے لیے حیرت و استعجاب کا باعث ہو گی۔ کیا پتہ

اس تبدیلی سے وہ کیا اشارہ سمجھے۔ کسی نے کہا کہ اس نامانوس تاریخ کے نتیجے میں ہوسکتا ہے کمپیوٹرزدہ خودکار نظام جس سے گھریلو استعمال کی مشینوں سے لے کر بالسٹک میزائل تک مربوط ہیں، ایسے اقدامات کی شروعات کردے جس کا ہم تصور بھی نہیں کرسکتے۔ کسی نے کہا کہ نامانوس سال کے نتیجے میں ہوسکتا ہے کہ کمپیوٹر سے مربوط تمام ہی نظام زندگی اچانک کام کرنا بند کردے اور اس طرح جدید زندگی کی رمق جہاں ہوائی جہاز سے لے کر ہسپتال اور بجلی سپلائی سے لے کر میونسپل خدمات تک سبھی کچھ کمپیوٹر کے دم سے رواں دواں ہے اچانک تہہ و بالا ہوکر رہ جائے۔ امریکہ میں یہ پروپیگنڈہ اتنے زور و شور سے اٹھا کہ لوگ گنجان شہروں سے قریوں کی طرف ہجرت کا پروگرام بنانے لگے۔ انھوں نے ضروریات زندگی کے لیے ساز و سامان اکٹھا کرنا شروع کردیا۔

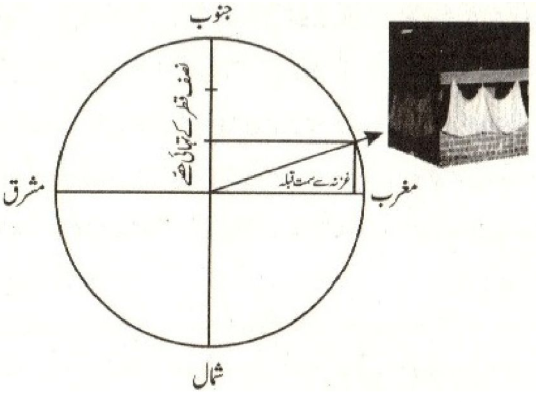
بعض مذہبی حلقوں نے نئے ملینیئم سے پہلے اس مکمل تباہی کو ظہور قیامت کا شاخسانہ بتایا۔ کسی نے کہا کہ مسیح کی آمد ثانی کا وقت اب قریب آ پہنچا ہے اور کسی نے Bill Gates کو ظہور دجال پر محمول کیا جس کے قائم کردہ نظامِ طلسم کے خاتمہ کا وقت اب قریب دکھائی دیتا تھا اور جو اس بات کی دلیل تھی کہ اس مصنوعی سائنسی طلسماتی دنیا کے زوال کے بعد مسیح کی آمد کا راستہ ہموار ہو جائے گا۔

۲۵۔ میان (Mayan) کیلنڈر کے مطابق دنیا کی کل عمر ۱۳ بکتون قرار پاتی ہے۔ ایک بکتون میں ۱۴۴ ہزار دن ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں ۳۶۰ دنوں کا ایک سال اور ۲۰ دنوں کا ایک مہینہ ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس تقویم کی ابتداء ۱۳۱۱۴ اگست تیرہویں صدی ق م میں وینس کی پیدائش کے وقت سے کی جاتی ہے۔ ان کے اعداد و شمار کے مطابق دنیا کا خاتمہ ۲۰۱۲ء میں ہو جانا چاہیے۔

۲۶۔ A. J. Wensinck, "Kibla," in *The Encyclopeadia of Islam* vol. 5 Leiden, E.J. Brill, 1960), pp. 189-93.

۲۷۔ Suliman Bashear, "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches", *The Muslim World*, 81, no. 3-4 (1991) :268.

۲۸۔



کتاب تحدید الاماکن میں تعین قبلہ کے لیے البیرونی کا وہ طریقہ جس کے ذریعہ اس نے غزنہ سے مکہ کی سمت دریافت کی۔

۲۹۔ David A. King, *Astronomy in the Service of Islam* (Brookfield, 1993), p.257

۳۰۔ David A. King, *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 2004), p.215.

۳۱۔ الخوارزمی (متوفی ۸۴۷ء) اور البطانی (متوفی ۹۲۹ء) نے مختلف علاقوں سے تعین قبلہ کے لیے جو جدولیں تیار کی تھیں وہ آگے چل کر حبش الحسیب (متوفی ۸۶۴ء) ابن الہیثم (متوفی ۱۰۴۰ء) اور البیرونی (متوفی ۱۰۵۰ء) کے ہاتھوں مزید فنی باریکیوں کے ساتھ مرتب ہوئیں۔ یہاں تک کہ تیرہویں صدی میں ابوعلی المراقشی کی نئی تحقیق اور نئے فارمولے کی بنیاد پر دمشقی موقیت الخلیلی نے مختلف علاقوں کے لیے سمت قبلہ کے تعین کا حیرت انگیز جدول تیار کر ڈالا۔ Samso, Julio. "Astronomical Tables and Theory." in *The Different Aspects of Islamic Culture*. Vol. 4: Science and Technology in Islam. (Ed. A.Y. Alhasan) Part 1: The Exact Sciences, Paris: UNESCO, pp. 209-234.

۳۲۔ علم المیقات کے سلسلے میں چشم کشا مباحث کے لیے دیکھئے: David A. King, *Astronomy in the Service of Islam* اور *In synchrony with the Heavens.*

۳۳۔ اوقات صلوٰۃ کی تحدید ہی پر کیا موقوف ابتدائے عہد میں دن اور رات کے مختلف پہروں کا تعین بھی کوئی آسان کام نہ تھا۔ دن میں سورج کے گھٹتے بڑھتے سائے اور رات میں تاروں کے مقام سے آگہی تحدید وقت کا واحد ذریعہ تھا۔ گویا آسمان کا جتنا باریک بینی سے مشاہدہ کیا جاسکے تحدید وقت میں کامیابی کا اتنا ہی زیادہ امکان نظر آتا تھا۔ زمین سے مختلف سیارے اپنا زاویہ کس طرح بناتے ہیں اس کی پیمائش پر سب کچھ منحصر تھا۔ وہ اس طرح کہ اگر ایک مثلث کے ایک کنارے ایک تارا ہو اور دوسرے کنارے پر قطبِ عالم تو پھر تیسرے کنارے سے اس بات کا پتہ لگایا جاسکتا ہے کہ مذکورہ تارا کس بلندی تک پہنچتا ہے۔ اس حساب کتاب کے لیے Trigonometry کا علم وجود میں آیا اور پھر قدیم اسٹرلوب میں اتنی گنجائش پیدا ہوگئی کہ وہ صحیح وقت کا پتہ دے سکے۔ کچھ یہی پیچیدگی سمت قبلہ کے تعین میں پائی جاتی تھی۔ زمین جو ایک بیضوی سطح کی حامل ہے اس کی سطح پر دور دراز کے ملکوں سے قبلہ کے تعین کے لیے Spherical Geometry کا علم وجود میں لایا گیا۔ یہاں بھی تاروں کی مدد سے پیچیدہ اعداد و شمار کے ذریعے بالآخر گوہر مقصود ہاتھ آگیا۔ کہا جاتا ہے کہ نویں صدی میں مسلم ماہرین فلکیات اس لائق ہوگئے تھے کہ Trigonometry کے ذریعے مختلف بلاد و امصار سے سمت قبلہ کا تعین کرسکیں۔ اس سلسلے میں البطّانی کا نام خصوصیت کا حامل ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے۔

David King, *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization.* 2 vols. Leiden, 2004.

۳۴۔ مثال کے طور پر تقسیم وراثت کے سلسلے میں مروجہ ریاضی کی تنگنائی کا تذکرہ کرتے ہوئے خوارزمی نے ایک دقیق حل طلب مسئلہ یوں متعارف کرایا ہے۔ فرض کریں کہ ایک شخص جو بسترِ مرگ پر ہے اپنے دو غلاموں سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ تین سو درہم کی ادائیگی پر آزاد تصور کیا جائے گا۔ اس میں سے ایک غلام مر جاتا ہے اور اپنے پیچھے ایک بچی اور دو بچوں کو چھوڑ جاتا ہے اور ساتھ میں چار سو درہم کا ترکہ بھی اور تبھی اس کا پرانا آقا بھی داعیٔ اجل کو لبیک کہتا ہے اور وہ اپنے پیچھے تین بیٹیوں اور تین بیٹوں کو چھوڑتا ہے۔ اب ایسی صورت میں ان بچوں میں سے فی کس کس کو کتنا ملے گا۔ اس قسم کی صورتحال سے نمٹنے کے لیے الخوارزمی نے الجبر والمقابلہ کا فن ایجاد کیا جس کے ذریعہ بظاہر دماغ بافتہ سوالات کو آسان طریقے سے حل کرنا ممکن ہو گیا۔

۳۵۔ خوارزمی، الجبر والمقابلہ، ۱۹۸۹ء ص ۴۔

۳۶۔ دوسرے مسلم علمائے سائنس کی طرح البتانی بھی اس نکتے سے پوری طرح آگاہ تھے کہ فلکیات و نجوم کا مطالعہ ایک خداشناس کا فطری وظیفہ ہے جیسا کہ قرآنی آیات سے استشہاد کرتے ہوئے انہوں نے اپنی مشہور زمانہ زیج کے ابتدائیہ میں لکھا ہے: إن من أشرف العلوم منزلة وأسناها مرتبة وأحسنها حلية وأعلقها بالقلوب وألمعها بالنفوس وأشدها تحديداً للفكر والنظر وتذكية للفهم ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته علم صناعة النجوم لما في ذلك من جسيم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت وفصول الأزمان وزيادة الليل والنهار ونقصانها ومواضع النيرين وكسوفها ومسير الكواكب في استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ومعرفة كنه عظمة الخالق وسعة حكمته وجليل قدرته ولطيف صنعه قال عز من قائل ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ وقال تبارك وتعالى ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجا﴾ وقال عز وجل ﴿هو الذي جعل الليل والقمر نوراً خلفة﴾ وقال سبحانه ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ وقال جل ذكره ﴿والقمر بحسبان﴾ مع اقتصاص كثير في كتاب الله عز وجل يطول وصفه ويتسع القول بذكره واستشهاده.... (زيج البتاني، الباب الأول)

۳۷۔ تاریخی تذکروں میں نصیر الدین طوسی کی علمی عظمت ان کی سیاسی شخصیت کے تابع ہو کر رہ گئی ہے بالخصوص سقوط بغداد میں ان کی منفی سیاست کے سبب عامۃ الناس میں ان کی شخصیت مسموم رہی ہے ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی شخصیت میں کتاب الٰہی اور کتاب فطرت کے علوم مجتمع ہو گئے تھے۔ اگر ایک طرف فلکیات پر ان کی تالیفات اساسی نوعیت کی ہیں تو دوسری طرف روضة التسليم، سير وسلوك، اوصاف الاشرف اور تجريد الاعتقاد جیسی کتابیں

اس امر کا پتہ دیتی ہیں کہ ان کا شمار وقت کے اہم ترین اسمٰعیلی علماء میں ہوتا تھا۔

۳۸۔ تاریخ کے ایک طالب علم کو حیرت ہوتی ہے کہ مسلم مورخین نے آخر کیونکر عبداللہ بن زبیر کو ہماری سیاسی تاریخ سے محو کر رکھا ہے۔ حالانکہ کوئی ساڑھے نو برس تک وہ عالم اسلام کے ایک بڑے حصے بشمول حجاز پر حکمراں رہے۔ زہد و تقویٰ، علم و فضل کی میزان پر بھی وہ عبدالملک سے کہیں فائق نظر آتے ہیں۔ اس عہد میں ان کے استحقاق حکمرانی کا دعویٰ اتنا وزنی سمجھا جاتا تھا کہ عبدالملک نے لوگوں کو اس خوف سے حج پر جانے سے روک دیا تھا مبادا وہ ابن زبیر کی باتوں سے متاثر نہ ہو جائیں اور اس طرح بلاد شام کا علاقہ بھی اس کے ہاتھوں سے جاتا رہے۔ بات جب خراب ہونے لگی اور لوگوں نے حج سے روکے جانے پر احتجاج کیا تو عبدالملک نے بیت المقدس کو ایک متبادل زیارت گاہ کے طور پر متعارف کرایا اور اس قبیل کی روایتیں عام کی گئیں کہ رسول اللہؐ نے تین مسجدوں کی زیارت کے لیے سفر کا حکم دیا ہے اور یہ کہ بیت المقدس کی وہ چٹان جس پر قدم رکھ کر رسول اللہؐ نے آسمان کی طرف معراج کیا تھا فضیلت میں کعبہ کے ہم پلّہ ہے۔ یعقوبی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ عبدالملک نے اس چٹان پر ایک خوبصورت گنبد بنوا دیا اور اہل شام کو اس چٹان کے گرد طواف کی ترغیب دی۔ کہا جاتا ہے کہ اس ترغیب و تحریص کے نتیجے میں اہل شام کے وفود مسجد اقصیٰ کی زیارت کے لیے پہنچنے لگے۔ حتیٰ کہ عید الاضحیٰ کے موقع پر وہاں طواف کے ساتھ قربانی اور حلق کا رواج بھی شروع ہو گیا۔ گنبد میں جنت، جہنم اور پل صراط کی خیرہ کن تصویریں بنائی گئیں اور اس طرح اہل شام کو کعبہ کے مقابلے میں ایک متبادل زیارت گاہ ہاتھ آ گئی۔ وہ تو کہیئے کہ عبدالملک کو جلد ہی حجاز مقدس پر تسلط حاصل ہو گیا جس کے سبب اس متبادل زیارت گاہ کی حاجت باقی نہ رہی ورنہ حکمرانِ وقت کی یہ سیاسی مصلحت حج کی صورت شکل بھی مسخ کر دیتی۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۱ اور البدایہ والنھایہ، ج ۸، ص ۲۸۱۔

۳۹۔ تاریخ کے متداول مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالملک کے عہد تک بصرہ اور کوفہ میں مالیات اور محصولات کے رجسٹر بزبان فارسی اور شام میں بزبان یونانی لکھے جاتے تھے۔ زاذان فروخ نامی ایک فارسی بصرہ میں مالیات کا ذمہ دار تھا جب کہ دمشق میں اس عہدہ پر ایک عیسائی سرجون بن منصور کو مامور کیا گیا تھا۔

۴۰۔ بلاذری، ص، ۲۴۹

۴۱۔ تاریخ کی کتابوں میں خالد بن یزید بن معاویہ کا تذکرہ ایک ایسے عالم کی حیثیت سے آتا ہے جنھیں دھاتوں کے خواص کی گہری معلومات تھی۔ ایک موقع پر انھوں نے عبدالملک بن مروان کو یہ مشورہ بھی دیا تھا کہ وہ نئے سکّے پر سورہ اخلاص کندہ کرائیں۔ (ابو ہلال العسکری، کتاب الاوائل، بیروت، ۱۹۹۷ء، ص ۱۸۵)۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ خالد بن یزید کی کیمیا میں دلچسپی اساطیری الکیمی کے سبب تھی جس کے زیر اثر تاریخ کے مختلف ادوار میں بہت سے لوگ سستی دھاتوں کو کسی اساطیری فارمولے کے ذریعے سونے میں بدل ڈالنے کے متمنی دکھائی دیتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ الکیمیا میں خالد کی تمام تر دلچسپی ایک نئے معیاری سکّے

کے قیام کے سبب تھی اور اسی ضرورت کے پیش نظر انھوں نے اس فن پر مروجہ بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا اور بالآخر ایک معیاری ٹکسال کے قیام میں اموی سلطنت کی بروقت دستگیری کی۔ کہا جاتا ہے کہ خالد بن یزید نے اہل روم کے آتشِ یونانی کے مقابلے میں نفیت (یا نفیط) نام کا ایک کیمیائی مرکب بھی تیار کرلیا تھا جو اچانک تیزی سے بھڑک اٹھتا تھا۔

۴۲۔ مثال کے طور پر قمری مہینوں کے تعین کے مسئلہ کو لیجیے۔ بطلیموس نے قمری مہینوں کی پیمائش کے لیے چاند گہن کا سہارا لیا ہے۔ اس کے مطابق دو چاند گہن کے دوران ۱،۲۶،۰۰۷ دن اور ایک گھنٹے کا فاصلہ ہوتا ہے۔ اس دوران چاند ۴،۲۶۷ مرتبہ گردش کر چکا ہوتا ہے۔ اگر ۱،۲۶،۰۰۷ دن اور ایک گھنٹے کو ۴،۲۶۷ سے تقسیم کیا جائے تو ایک قمری مہینہ ۲۹ دن ۳۱ منٹ، پچاس سیکنڈ، ۸ ثلاثی اور ۲۰ رباعی پر مشتمل ہوگا۔ (یعنی ۲۰، ۸، ۵۰، ۳۱، ۲۹) قمری مہینہ کی یہ پیمائش حجاج بن مطر کی اصلاح شدہ پیمائش ہے ورنہ بطلیموس کے مطابق ''دن'' کو ''گردش'' سے تقسیم دینے پر حاصل قدرے مختلف نکلتا ہے جو اس طرح ہے۔ (۲۰، ۹، ۸، ۵۰، ۳۱، ۲۹) ملاحظہ کیجیے:

Bernard Goldstein, "Ancient and Medieval Values for the Mean Synodic Month", *Journal for the History of Astronomy*, 34 (2003): 65–74.

George Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, p. 79–80.

۴۳۔ یہ خیال عام ہے کہ مسلمانوں نے اپنے سیاسی جاہ و حشم کے زمانے میں علوم و فنون کو جو ترقی دی وہ ان کا اپنا طبع زاد کارنامہ نہ تھا بلکہ انھوں نے صرف اتنا کیا کہ عباسی خلافت کی ابتدائی دو صدیوں میں یونانی علوم و فنون کو بڑی سرعت کے ساتھ عربی میں منتقل کر دیا جس کے نتیجے میں عباسی بغداد میں ایک علمی غلغلہ کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ البتہ جب یہی علوم بعد کی صدیوں میں لاطینی میں ترجمہ ہوکر اہالیان یورپ کو منتقل ہوگئے تو مسلم تہذیب کی آب و تاب جاتی رہی کہ اس خیال کے مطابق مسلمانوں نے قدماء کے ان علوم کی محض حفاظت کی اور اس کے اطلاقی فوائد کشید کیے جب کہ یورپ نے ان علوم کو ترقی دے کر اکتشاف و تسخیر کی ایک بالکل ہی نئی دنیا بنا ڈالی۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی باتوں پر آج وہی لوگ کان دھر سکتے ہیں جنھیں انسانی تہذیب کی تاریخ سے یکسر ناآگہی ہو یا پھر وہ تعصب اور پروپیگنڈے کا شکار ہوں۔ اولاً تو یہ خیال ہی باطل ہے کہ عہد عباسی کے تحریک ترجمہ سے پہلے فلکیات، جغرافیہ، ریاضی اور فنون لطیفہ کا جزیرۃ العرب اور اس سے باہر مفتوحہ علاقوں میں کوئی وجود نہ تھا۔ اہل مکہ کو ناخواندہ، جاہل اور اجڈ قوم باور کرانے میں ان بیانات کا بھی دخل ہے جو نیک نیتی سے جاہلیت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جہاں کوئی تہذیب کسی بھی شکل میں نہ پائی جاتی ہو۔ ہوسکتا ہے ایسی مبالغہ آرائی سے اسلام کے کارنامے کو اجاگر کرنے میں کچھ وقتی تقویت مل جاتی ہو لیکن ان بیانات کا تاریخی حقائق سے دور کا واسطہ بھی نہیں۔ قرآن مجید کا ایک معمولی قاری بھی اس بات کا بآسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ قرآن کے اولین مخاطبین شعر و شاعری اور ادب کا اعلیٰ ذوق رکھتے ہیں، شمس و قمر کی گردش سے مہینوں اور سالوں کی گنتی کے فن سے انہیں آگہی ہے۔ فلکیات کے علاوہ رمل، نجوم اور

کہانت سے وہ آشنا ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ایک سے لے کر ایک لاکھ کی گنتی سے نہ صرف واقف ہیں بلکہ آیت وراثت کے اندرونی شواہد تو اس بات پر دال ہیں کہ وہ حصص کی پیچیدہ تقسیم کو بھی سمجھنے کے اہل ہیں۔ گویا قرآن مجید جیسی عظیم الشان علمی کتاب جس ماحول میں نازل ہو رہی تھی وہاں اس کی تفہیم کی بنیادی استطاعت مخاطبین میں لازماً پائی جاتی تھی۔

ابتدائی مسلم ذہن کی کم مائیگی اور بے بضاعتی کا پروپیگنڈہ ان مستشرقین نے بھی بڑے زور وشور سے کیا ہے جو زوال کی صدیوں میں ہمیں یہ باور کرانے پر مُصر رہے ہیں کہ تم نہ کل کسی لائق تھے اور نہ آج ہو سکتے ہو۔ کل یونانی علم وحکمت کے چراغ سے تم نے اپنا گھر روشن کر رکھا تھا تو آج مغرب کے علوم وفنون ہی تمہاری دادرسائی کر سکتے ہیں۔ بیشتر مستشرقین جو مسلم تہذیب کو یونانی علم وحکمت کا خوشہ چیں بتاتے ہیں ان کی فکری جڑیں دراصل Goldziher کی تحریروں میں پائی جاتی ہیں۔ جو اسلامی عہد کی تمام اکتشافی اور سائنسی ترقیوں کو اجنبی علوم (Foreign Sciences) کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

"The Attitude of Orthodox Islam Toward the 'Ancient Sciences'" in Merlin L. Swartz, (ed). *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press, 1981, pp.185-215.

بعد کے مستشرقین نے اپنے طور پر کوئی تحقیق کرنے کے بجائے کلی طور پر Goldziher کے اس خیال کو ایک حتمی صداقت کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب میں آج بھی یہ خیال عام ہے کہ اسلام اکتشافی ذہن کا مخالف ہے اور شاید اسی سبب موجودہ عالم اسلام میں کائنات پر غور وفکر اور اکتشاف وتسخیر کی روایت انتہائی ناگفتہ بہ ہے۔

اس خیال کے حاملین اس پروپیگنڈے کا اظہار کرتے نہیں تھکتے کہ یونانی علم وحکمت جب تک اسلامی تہذیب کو تابدار کرتے رہے ان کی ترقی ایک مخصوص سطح سے آگے نہ جا سکی لیکن یہی علوم جب عربی سے ترجمہ ہو کر لاطینی زبان میں یورپ کو منتقل ہوئے تو مغرب کے سائنسی مزاج نے اس سے بالکل ہی ایک نئی دنیا بنا ڈالی۔ اس طرح کی باتیں اگر ایک طرف استعمار کا سیاسی پروپیگنڈہ ہیں اور اس مصنوعی پندار کو قائم رکھنے کے لیے ان کی ضرورت ہے تو دوسری طرف تاریخ سے سخت ناواقفیت کا نتیجہ بھی۔ سچ تو یہ ہے کہ تحریک ترجمہ محض یونانی علوم کے تراجم کا نام نہیں تھی بلکہ ان تین سو سال پر مشتمل اس علمی تحریک نے روم وفارس کے مفتوحہ علاقوں میں پائے جانے والے تمام علوم وفنون کا احاطہ کر لیا تھا حتیٰ کہ ہند وچین کے علوم وفنون بھی مسلمانوں کی دسترس میں آ گئے تھے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ انسانی تہذیب اپنے ارتقائی سفر میں جہاں تک پہنچی تھی اس کا نہ صرف یہ کہ مسلمانوں نے بڑی حد تک احاطہ کر لیا تھا بلکہ قرآنی دائرہ فکر کی روشنی میں انھوں نے تحلیل وتجزیے کی ایک معروضی روایت بھی قائم کر ڈالی تھی۔ مروجہ علوم کو جوں کا توں قبول کرنے کے بجائے اسے قرآنی تصورات ومعتقدات کی روشنی میں استرداد وقبول کا موضوع بنایا گیا۔ اب اس عمل میں انھیں کتنی کامیابی ہوئی یہ ایک الگ مسئلہ ہے جو سرِ دست ہمارے موضوعِ

بحث سے خارج ہے۔

۴۴۔ ابن الہیثم، الشکوك علی بطلیموس (تعلیق عبدالحمید صبرہ و نبیل شہابی) قاہرہ ۱۹۷۱ء

۴۵۔ جارج صلیبہ نے ایک قدیم غیر مطبوعہ مسودے کتاب الهیئه میں پائی جانے والی اندرونی شہادت کے حوالے سے اس کتاب کے متداول ہونے پر مطلع کیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam,* New York University Press, 1994, p.20.

۴۶۔ اَلـمُـعَـدِّل اَلـمَسِیر جسے ہم قدیم فلکیات میں Equant کا مسئلہ کہتے ہیں اپنی تمام ترلغویت کے باوجود ایک طویل عرصے تک مشاہداتی علم سے مزاحم ہوتا رہا۔ حالانکہ فی نفسہٖ اس تصور کی حقیقت قیاس مع الفارق سے زیادہ کچھ بھی نہ تھی۔ اس سے زیادہ مہمل اور کیا بات ہوگی کہ یہ تصور کیا جائے کہ کوئی دائرہ جو یکساں رفتار سے اپنے خطوط پر کسی محور کی جانب محوِ خرام ہو وہ اس کے مرکز کو مسّ کئے بغیر اس سے گذر جائے۔ جارج صلیبہ، حوالہ مذکور ص ۸۵۔

۴۷۔ متکلمین نے عرض اور جوہر کی جو بحث قائم کی اس میں وقت کو بھی جوہری پیمانے میں متصوّر کیا گیا جہاں مسبب الاسباب خدائے وحدۂ لاشریک کی ذات قرار پائی جو تمام عوامل کا سرچشمہ ہے۔ الرازی نے Absolute Space کا نظریہ پیش کیا جو ارسطو کے نظریۂ مکان کے مقابلے میں نیوٹن سے کہیں زیادہ قریب ہے۔

۴۸۔ ابن الہیثم، الشکوك علی بطلیموس، (تحقیق عبدالحمید صبرہ و نبیل شہابی) قاہرہ، ۱۹۷۱ء، ص ۶۳۔

۴۹۔ George Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance,* London, 2007, pp. 82-83.

۵۰۔ ابن الہیثم، الشکوك علی بطلیموس، قاہرہ ۱۹۷۱ء، ص ۳۸۔

۵۱۔ ابوجعفر البطر وجی (متوفی ۶۰۰ھ) جسے مغرب میں Alpetragius کے نام سے جانا جاتا ہے، نے اپنی معرکۃ الآراء تالیف کتاب الحیاة میں بطلیموسی ماڈل کو یکسر مسترد کرتے ہوئے ایک نئے علم ہیئت کا ابتدائی خدوخال پیش کیا۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ ۱۵۳۱ء میں ویانا میں شائع ہو چکا تھا جبکہ اس کی ایک اور تصنیف کتـــاب الهیئة کا لاطینی ترجمہ مایکل اسکوٹ کے ہاتھوں فریڈرک دوم کے صقلیہ میں تیرہویں صدی میں ہو چکا تھا۔ کوپرنکس، جس نے فلکیات کے مسلم متقدمین کے تذکرے میں خاصے تحفظِ ذہنی، ناسپاسی بلکہ سارقانہ ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے، جس کی طرف اشارہ ہم نے آگے ابن شاطر کے ضمن میں کیا ہے، اس کے لئے بھی بطروجی کو یکسر نظرانداز کرنا ممکن نہ ہو سکا۔ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف *De Revolutionibus Orbium Coelestium* میں کوپرنکس نے لکھا ہے: Alpetragius superiorem sole Venerem facit, et inferiorem Mercurium یعنی البطر وجی نے زہرہ کا مقام سورج سے اوپر اور عطارد کا نیچے متعین کیا ہے۔ کوپرنکس کا یہ اعتراف اس حقیقت کے اظہار کے لئے کافی ہے کہ البطر وجی کا تصور کائنات افلاطون اور بطلیموس سے مختلف ہے جہاں اول الذکر نے ان دونوں سیاروں کو

سورج کے اوپر اور آخر الذکر نے دونوں کو نیچے رکھا ہے۔

۵۲۔ قرآن مجید میں حکمت کا لفظ کہیں تو الگ سے آیا ہے اور کہیں کتاب وحکمت کا تذکرہ یکجا کیا گیا ہے۔ جیسے ﴿ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا﴾ یا ﴿ویعلمهم الکتاب والحکمة﴾ (البقرة:۲۶۹)۔ قرآن مجید نے محمد رسولؐ اللہ کو معلمِ کتاب وحکمت کے فرض منصبی پر مامور بتایا ہے کتاب سے مراد وحی ربانی پر مشتمل ایک ایسا معین وثیقہ ہے جس کے بارے میں التباس کی گنجائش کم ہے البتہ حکمت کے تعین کے سلسلے میں ہمارے متقدمین مختلف غلط فہمیوں کا شکار رہے ہیں۔ کسی نے کہا کہ حکمت قرآن کے علاوہ ایک اور مقابل ماخذ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور پھر رفتہ رفتہ یہ خیال واثق ہوتا گیا کہ آپؐ پر کتاب وحکمت دو الگ الگ چیزیں نازل کی گئیں۔ ایک کا مجموعہ قرآن مجید کی شکل میں موجود ہے تو دوسرے کا اظہار سنن و روایات کی شکل میں ہوا ہے۔ اس خیال کو قبول عام کرنے میں قتادہ السدوسی متوفیٰ ۱۱۸ھ، ابن وہاب (تلمیذ امام مالک) متوفیٰ ۱۹۷ھ اور امام شافعی متوفیٰ ۲۰۵ھ کا خاص طور پر رول رہا ہے۔ ہمارے خیال میں حکمت کو سنت کا ہم معنیٰ قرار دینا اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ قرآن مجید کے صفحات اس بات پر دال ہیں کہ کتاب وحکمت بیک وقت انبیاء سابقین کو بھی عطا کی جاتی رہی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت مسیحؑ کے سلسلے میں یہ کہنا کہ ﴿ویعلمه الکتاب والحکمة والتوراة والانجیل﴾ (آل عمران: ۴۸) یا آل ابراہیم کے سلسلے میں قرآن مجید کا یہ بیان کہ ﴿فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة﴾ (نساء:۵۴) یا حضرت لقمان کے حوالے سے یہ کہنا ﴿ولقد آتینا لقمان الحکمة﴾ (لقمان:۱۲) گویا اس خیال کی تائید ہے کہ حکمت کو محمد رسولؐ اللہ کی سنت پر محمول کرنا ان قرآنی بیانات کی صحیح تفہیم نہیں قرار دیا جا سکتا کہ اگر حکمت سے مراد سنت رسول لیا جائے تو یقیناً احادیث و روایات کے مجموعے آل ابراہیم حضرت مسیحؑ اور لقمان پر نازل نہیں کئے گئے تھے۔

بعض شارحین نے کتاب وحکمت کی ثنویت کا ایک حل یہ نکالا کہ انھوں نے حکمت کو قرآن سے باہر تلاش کرنے کے بجائے خود کتاب کے اندر اس کی موجودگی کی نشاندہی کی۔ اس میں شبہ نہیں کہ قرآن نے خود اپنے آپ کو ایک جگہ حکمة بالغه سے تعبیر کیا ہے۔ البتہ مختلف مقامات پر کتاب کے ساتھ حکمت کا لاحقہ اس بات کا اعلان ہے کہ اس کتاب عظیم کی عقدہ کشائی اور اس کی تجلیوں سے اپنی راہوں کو منور کرنے کے لیے حکمت کا سہارا لازم ہے پھر یہ حکمت ہے کیا؟ قرآنی بیان کے مطابق یہ وہی شئے ہے جو داؤد کی ملک گیری میں ان کی رفیق و پاسبان بنی اور کتاب وحکمت کا یہی تحفہ جب آل ابراہیمؑ کو عطا ہوا تو مقتدر حکمرانی ان کے حصّے میں آ گئی ﴿فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة واتیناهم ملکا عظیما﴾ (نساء۔۵۴) خدا جسے چاہتا ہے حکمت سے نواز دیتا ہے ﴿یوتی الحکمة من یشاء﴾ (بقرة۔۲۶۹) اور جسے خدا حکمت سے نواز دے گویا اسے خیر کثیر سے نوازا گیا۔ ان قرآنی بیانات سے بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حکمت ایک ایسا خیر کثیر اور ایک ایسی نعمت عظیم ہے جو اقوام و ملل کو استخلاف فی الارض کی مسرتوں سے ہمکنار کرتی ہے۔ داؤد و سلیمان کی سلطنتوں کی جاہ وحشم اسی حکمت کے نتیجے میں

قائم ہوا تھا اور خود آپؐ پر آنے والی وحی ایک ایسی عقل حکیم اور قلب سلیم کی تعمیر کا کام کر رہی تھی جس کے نتیجے میں آنے والے دنوں میں استخلاف فی الارض اس کا مقدر تھی۔ معاصرانہ بیان میں اگر کہا جائے تو مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ حکمت سے مراد ایک ایسے عقلی رویہ کی تشکیل و تعمیر ہے جو کائنات کو تماشائے محض سمجھنے یا اس کی سریت سے خوف کھانے کے بجائے اس کی تسخیر کا فریضہ انجام دے سکے۔ داؤد نے اسی عبودیت کاملہ سے سرشار ایک عقلی رویے کے ذریعے ایک ایسی سلطنت کی تشکیل دی جس کی حکمرانی شرق و غرب، پہاڑوں اور پرندوں تک مہیب تھی۔ قرآنی بیان کے مطابق پہاڑوں کو ان کے لیے اس طرح مسخّر کر دیا گیا کہ وہ بھی ان کے ساتھ خدا کی حمد میں رطب اللسان رہتے اور اسی طرح پرندے خدا کی تمہید میں ان کے شریک و سہیم نظر آتے اور یہ سب کچھ اسی لیے ممکن ہو سکا کہ ﴿و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب﴾ (ص ۱۷–۲۰) داؤد و سلیمان کی جاہ و حشم کے بیان میں جن محیر العقول ایجادات کا تذکرہ ملتا ہے پہاڑوں اور فضاؤں پر ان کا کمند ڈالنا، پرندوں اور چیونٹیوں پر ان کی حکمرانی دراصل اسی خیال کی توثیق کرتی ہیں کہ حکمت اگر وحی کی رفیق بن جائے تو انسان کے لیے کائنات کی تسخیر صرف آسان ہی نہیں ہوتی بلکہ وہ فطرت سے ہم آہنگ ایک ایسی جنت ارضی کی تشکیل کر سکتا ہے جہاں خدا کے انعامات پر لقمان کی طرح مومنین کے سر شکر سے جھک جاتے ہوں اور جہاں داؤد ان تمام انعامات سے لطف اندوز ہونے کے باوجود اپنا شمار اوّاب میں کراتے ہوں۔

۵۳۔ جابر بن حیان (محولہ فواد سیزگن، ص ۲۲۷)

۵۴۔ القانون المسعودی، ج ۱، ص ۵–۴۔

۵۵۔ تاریخ کا یہ بھی عجیب طنز ہے کہ نزولِ قرآن سے تسخیر و اکتشاف کی جو غلغلہ انگیز تحریک بلند ہوئی اور جس کے نتیجے میں تجرباتی اور مشاہداتی منہجِ علمی کو فروغ نصیب ہوا اسے آج مغرب میں فرانس بیکن کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بیکن نے ارسطو کی Organon کے مقابلے میں Novam Organum شائع کیا جس میں تجربے اور مشاہدے کو علم کی بنیاد قرار دیا گیا۔ آگے چل کا بیکن کا یہ منہجِ علمی سائنسی طریقۂ کار کے طور پر متعارف ہوا۔ اور اس طرح یہ سمجھا جانے لگا کہ جدید دنیا جو تجرباتی سائنس کے نتیجے میں وجود میں آئی ہے اس کے بانی مبانی کی حیثیت فرانس بیکن کو حاصل ہے۔ علمی حلقوں میں بیکن کو Father of Modern Empiricism بھی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ جن لوگوں کو تاریخ کی معمولی سی شُد بُد بھی ہوگی ان کے لیے اس بات کا انکار کرنا مشکل ہوگا کہ غور و فکر کا جدید سائنسی منہج، جہاں منقولات سے زیادہ مشاہدات کو دخل ہے، عہدِ وسطیٰ کے مسلمان علماء میں ایک مقبول عام منہج کی حیثیت سے رائج رہا ہے۔ مثال کے طور پر ابن الہیثم کو لیجیے جو بابائے بصریات (Father of Optics) کی حیثیت سے مشرق و مغرب میں یکساں احترام سے دیکھا جاتا ہے۔ اس نے نہ صرف انسانی تجربہ اور مشاہدہ کی سرّیت کو بے نقاب کیا بلکہ اہل علم کو اس بات پر مسلسل آگاہ کرتا رہا کہ ”حقائق شبہات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔“ ابن الہیثم کا منہج بنیادی طور پر ان شبہات کو تجربے اور مشاہدے کی میز پر پرکھنے سے عبارت ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

......رأينا أن نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان و نخلص العناية به و نوقع الجد فى البحث عن حقيقته و نستأنف النظر فى مباديه و مقدماته و نبتدیء بالاستقراء الموجودات و تصفح أحوال المبصرات و تمييز حواص الجزئيات و نلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الابصار و ما هو مطرد لايتغير و ظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس...... ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج و الترتيب مع انتقاد المقدمات و التحفظ من الغلط فى النتائج و نجعل غرضنافى جميع ما نستقرئه و نتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى و نتحرى فى سائر ما نميزه و ننتقده طلب الحق لا الميل مع الاراء...... فلعلنا ننتهى بهذا الطريق الى الحق الذى به يثلج الصدر و نصل بالتدرج و التلطف الى الغاية التى عندها يقع اليقين و نظفر مع النقد و التحفظ باحلقيقة التى يزول معها الخلاف و تنحسم بها مواد الشبهات ...... و ما نحن من جميع ذلك براء مما هو فى طبيعة الانسان من كدر البشرية و لكننا نجتهد بقدر مالنا من القوة الانسانية و من الله نستمد العون فى جميع الامور۔

ابن الہیثم ہی پر کیا موقوف، جابر بن حیان کا کلیۂ توازن، جس کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں، اوران کا یہ اصرار کہ ”ليس لاحدان يدعى بالحق انه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد او فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن“ دراصل اسی تجرباتی منہج کا عکاس ہے جس کی نبیاد قرآن مجید کی وہ آیاتِ اکتشاف ہیں جس نے متبعین محمدؐ کو ایک نئے منہج علمی سے روشناس کرایا تھا۔ بھلا جو کتاب اپنے متبعین سے ہانکے پکارے یہ کہہ رہی ہو کہ سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتىٰ يتبين لهم انه الحق (فصلات:۵۳) اور جس کے ہاں بصارت کی درستگی پر اس قدر اصرار ہو کہ خدا خود کہتا ہو ما ترىٰ فى خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل ترىٰ من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاساً و هو حسير (الملک:۴-۳) بھلا اس کے حاملین تجربہ اور مشاہدہ سے کیسے پہلوتہی کر سکتے تھے۔ جو کتاب اپنے متبعین سے خطاب کرتے ہوئے واشگاف الفاظ میں یہ کہتی ہو کہ و جعل لكم السمع و الابصار و الافئده لعلكم تشكرون (النحل:۷۸) اور جو انھیں ان تجرباتی اور مشاہداتی خصائص کے لیے مسؤل بھی ٹھہراتی ہو: ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسؤلا (الاسراء:۳۶) بھلا اس کے حاملین اس منہج علمی سے کیونکر روگردانی کر سکتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس نئے منہج علمی نے غور و فکر کے پرانے مناہج کو تہہ و بالا کر دیا۔ دیکھتے دیکھتے تسخیر و اکتشاف کی ایک نئی دنیا وجود میں آ گئی۔ نزول قرآن کے بعد انسانی تہذیب پھر ویسی نہ رہی جیسی کہ وہ پہلے تھی۔

۵۶۔ جابر بن حیان، محولہ فواد سیزگن، ص ۲۲۷

۵۷۔ ابن الہیثم، الشكوك على بطليموس، حوالہ مذکور، ص ۴-۳۔

۵۸۔ رصد گاہوں کو ہمیشہ سے عالم اسلام میں مشاہداتی اور تجرباتی علوم کی علامت کے طور پر دیکھا جاتا رہا۔ عہد مامون میں شمّاسیہ بغداد کے بعد، جسے غالبًا پہلی باقاعدہ رصد گاہ ہونے کا اعزاز حاصل ہے، آنے والے دنوں میں رَے، اسفہان اور شیراز میں قائم ہونے والی رصد گاہوں نے شہرت حاصل کی۔ البتہ مراغہ اور سمرقند کی رصد گاہوں کو ان کے محیر العقول کارناموں کے سبب انسانی تاریخ میں ہمیشہ احترام کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ سمرقند میں اُلغ بیگ کی مشہور زمانہ رصد گاہ آج بھی ناظرین پر اس عہد کے علمی جاہ وجلال کا نقش مرتسم کرتی ہے۔ جوں جوں رصد گاہوں کے آلات میں ترقی ہوتی گئی زمین اور اس کے مابین ہماری معلومات میں قطعیت کا عنصر آتا گیا۔ رصد گاہوں کے عہد میں جب دنیا جدید الکٹرونک آلات سے بے خبر تھی محیطِ ارضی Circumference کی پیمائش ۲۴،۸۳۵ میل کی گئی تھی جو موجودہ پیمائش ۲۴،۹۰۶ میل سے حیرت انگیز طور پر قریب ہے۔

۵۹۔ الکندی وہ پہلا شخص ہے جس نے آسمان کے بظاہر لاجوردی نظر آنے کی توجیہہ کی۔ وہ کہتا ہے ''فضا جو زمین کا احاطہ کئے ہوئے ہے اثر پذیر ہو کر ایک ہلکی سی روشنی دینے لگتی ہے جس کا سبب وہ زمینی ناری اجزا ہیں جو اُس حرارت کے باعث منتشر ہو جاتے ہیں جسے انھوں نے زمین سے انعکاس شعاع کے سبب قبول کیا ہوتا ہے۔ (چنانچہ) ہمارے سروں پر جو تاریک فضا ہے وہ ضیائے ارضی اور ضیائے کوکبی کے امتزاج سے تاریکی اور اجالے کی بین بین ایک رنگ میں نظر آنے لگتی ہے اور وہی یہ لاجوردی رنگ ہے''۔ (محولہ فواد سیزگن ص، ۱۳۶)

۶۰۔ بقول الکندی ''جب سورج شمالی جھکاؤ میں ہوتا ہے تو شمالی جانب کے مقامات گرم ہو جاتے ہیں اور جنوبی جانب کے مقامات سرد ہو جاتے ہیں۔ نتیجتًا شمالی ہوا اپنی حرارت کے باعث پھیلتی اور جنوب کی سمت رواں ہوتی ہے کیونکہ جنوبی ہوا سرد ہو جانے کے باعث سکڑ چکی ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ موسم گرما کی اکثر ہوائیں شمالی اور موسم سرما کی اکثر ہوائیں جنوبی ہوتی ہیں''۔

تو کیا اٹھارہویں صدی کے مغربی اہل اکتشاف الکندی کی ان توجیہات سے واقف تھے؟ واقعہ یہ ہے کہ جیسے جیسے مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے اصل ماخذ کا ہمیں ادراک ہوتا جائے گا اس قسم کے تہذیبی تعاملات پر فیصلہ کن گفتگو ممکن ہو سکے گی۔ اس بارے میں کسی قدر تفصیلی گفتگو کے لیے پانچواں باب ملاحظہ فرمائیں۔

۶۱۔ مغرب میں ایک طویل عرصہ سے Mural Quadrant کو Tycho Brahe کی ایجاد سمجھا جاتا رہا ہے۔ حالانکہ اس بات کے وافر شواہد موجود ہیں کہ یہ آلہ البیرونی کی دسترس میں تھا ورنہ وہ صحرا نوردی کے بغیر پیمائش محیطِ ارضی کی بات نہ کرتا۔ اس کے علاوہ نصیر الدین طوسی کی رصد گاہ میں بھی اس کا استعمال عام تھا۔ استنبول میں واقع تقی الدین کی رصد گاہ میں آج بھی یہ آلہ ہمیں تاریخی التباسات کی درستگی کی دعوت دے رہا ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے۔

A. Y. Al-Hassan, (ed.), *The Different Aspects of Islamic Culure.* Vol 4: Science and Technology in Islam. Paris: UNESCO Publishig, pp. 235-265.

۶۲۔ مامون کا خریطۂ عالم گو کہ یونانی تصور عالم کے مطابق دنیا کو ہفت اقالیم میں منقسم دیکھتا ہے البتہ اس اعتبار سے یہ

دنیا کا پہلا نقشہ ہے جو دنیا کے 530 اہم شہروں، پانچ سمندروں، 290 دریاؤں، دوسو پہاڑوں کے علاوہ مختلف علاقوں میں پائی جانے والی قیمتی دھات اور پتھروں کا تذکرہ کرتا ہے۔ المسعودی نے اس منصوبے کی وسعت اور ہمہ گیری پر قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ كتاب التبنية الاشراف۔

٦٣ـ البیرونی کے عہد تک علوم ارضیات کے مختلف مدارس فکر پائے جاتے تھے مثال کے طور پر عباسی خلیفہ المنصور (٧٥ـ٧٥٣) کے زمانے میں اس موضوع پر سنسکرت سے سوریہ سدھانت کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ آریہ بھٹ کی قدیم تصنیف سے بھی عرب ناواقف نہیں تھے جس میں ارض وسمٰوات کی گردش پر بحث کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتایا گیا تھا کہ اس زمین پر پانی اور خشکی کے حصے تقریباً برابر برابر ہیں۔ S. Maqbul Ahmad "Djughrafiya." in *Encyclopedia of Islam* Leiden: Brill, 1991, vol 3. p. 575-587.

٦٤ـ ملاحظہ ہو: ابوریحان البیرونی، كتاب تحديد نهايه الاماكن لتصحيح مسافة المساكن۔

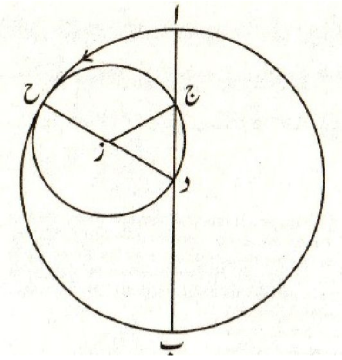
٦٥ـ ابن الہیثم نے اپنی جس شہرۂ آفاق تصنیف الشكوك على بطليموس میں بطلیموسی نظام کو قیاس مع الفارق قرار دیا۔ وہ غالباً لاطینی زبان میں ترجمہ ہونے سے رہ گئی جیسا کہ George Saliba کا خیال ہے۔ ابن الہیثم نے سیاروں کی حرکات کی جو توجیہہ پیش کی اور جسے اس نے نظام طبعی کا نام دیا اس کی وضاحت وہ اس طرح کرتا ہے:

> ”وہ مقدمات جن پر کواکب، نیز عالم کے گرد حرکت کرنے والے تمام اجرام کے مداروں کی ترکیب مبنی ہے، چار ہیں۔ ایک یہ کہ جسم طبیعی خود ایک سے زیادہ طبیعی حرکت نہیں کرتا۔ دوسرے یہ کہ بسیط جسم طبیعی کی حرکت میں اختلاف واقع نہیں ہوتا یعنی وہ گردش کے دوران ہمیشہ برابر وقت میں برابر فاصلہ طے کرتا ہے۔ تیسرے یہ کہ جسم آسمانی انفعال کو قبول نہیں کرتا اور چوتھے یہ کہ خلا موجود نہیں ہے۔“ (محولہ فواد سیزگن ص، ١٠٣ـ١٠٢)

٦٦ـ ابوریحان البیرونی (متوفی ١٠٤٨ء) نے اپنی جس تصنیف میں بطلیموس کو ہدف ملامت بنایا ہے اس کا صرف تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ ابطال البهتان بايراد البرهان کے حوالے سے قطب الدین شیرازی (متوفی ١٣١١ء) نے بیرونی کا یہ قول نقل کیا ہے۔ محولہ

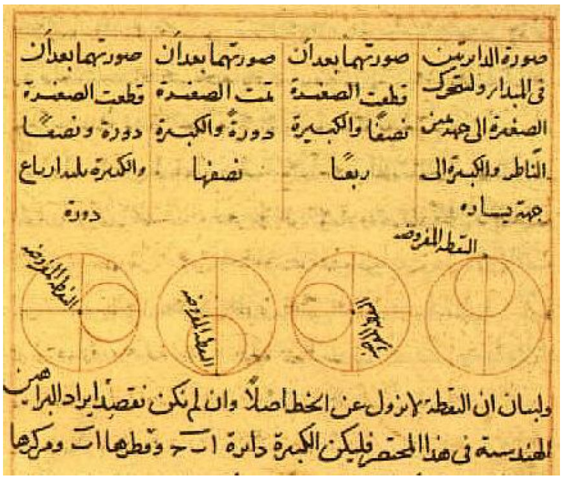
Georg Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam,* New York University Press, 1994, p. 279.

٦٧ـ کوپرنکس سے کوئی ڈیڑھ سو سال پہلے ابن شاطر (متوفی ١٣٧٥ء) نے بطلیموسی نظام کو مسترد کرتے ہوئے جس نئے نظام کو دنیا کے سامنے پیش کیا تھا وہ وہی کچھ تھا جس کا سہرا کوپرنکس کے سر باندھا جاتا ہے۔ کوپرنکس اور ابن شاطر کے نقشوں پر کوئی اگر ذرا بھی ایمانداری سے نگاہ ڈالے گا تو اس بات کا اندازہ لگانا مشکل نہ ہوگا کہ کوپرنکس کی تمام تر تحقیق ابن شاطر اور ان کے دیگر مسلم متقدمین کی علمی کاوشوں کا چربہ ہے۔ ملاحظہ ہو نقشہ ایک[١] اور دو[٢] سے نقشہ تین[٣] کی مماثلت:



نقشہ ایک۱ اور دو۲ نصیر الدین طوسی کی مشہور زمانہ کتاب تذکرہ فی علم الهیئة ۱۲۶۱ء سے ماخوذ ہے۔

جس میں سیاروں کی گردش الصغیرہ والکبیرہ (Tusi Couple) کے ذریعے ظاہر کی گئی ہے۔ اس نقشہ میں دو دائرے ہیں جس میں چھوٹے دائرے کا قطر بڑے دائرے کا نصف ہے۔ بڑے قطر کو الف، ح، د، ب سے ظاہر کیا گیا ہے۔ یہاں چھوٹے دائرے کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ گھڑی کی سمت گھومتا ہے جب کہ بڑا دائرہ مخالف سمت میں اس کی آدھی رفتار سے گردش کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بظاہر ح اپنی گردش کے باوجود الف اور ب کے درمیان ہی نظر آتا ہے۔



صورة الدائرتين في المبدأ ولتتحرك الصغيرة الى جهة يمين الناظر والكبيرة الى جهة يساره	صورتهما بعد أن قطعت الصغيرة نصفا والكبيرة ربعا	صورتهما بعد أن تمت الصغيرة دورة والكبيرة نصفها	صورتهما بعد أن قطعت الصغيرة دورة ونصفا والكبيرة ثلثة ارباع دورة

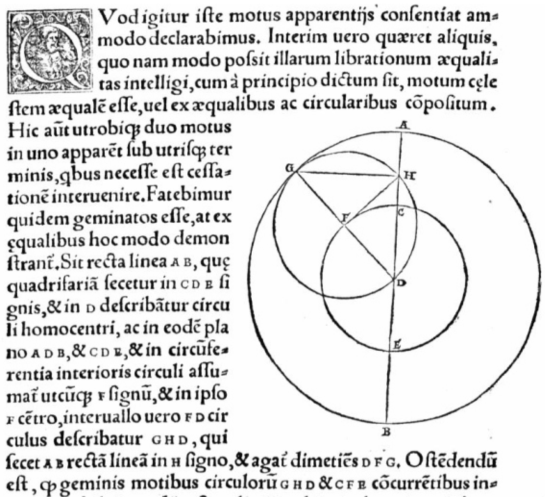
النقطة المفروضة
النقطة المفروضة
النقطة المفروضة
النقطة المفروضة

وليبان ان النقطة لا تزول عن الخط اصلا وان لم نكن نقصد ايراد البراهين الهندسية في هذا المختصر فليكن الكبيرة دائرة ا ـ ح وقطرها ا ت ومركزها

نقشہ دو۲ میں طوسی نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ چھوٹا دائرہ جب بڑے دائرے کے اندر اس کی دوگنی رفتار سے مخالف سمت میں گردش کرتا ہے تو ناظرین کے لیے یہ منظر اپنے اندر کیا معنیٰ رکھتا ہے۔ سب سے پہلے خانہ میں جب چھوٹا دائرہ بڑے دائرے کے نصف اوپری حصہ میں ہوتا ہے وہ اس طرح کہ بڑا دائرہ گھڑی کی الٹی سمت اور چھوٹا دائرہ گھڑی کی سمت میں گردش کرتا ہے تو بالآخر چوتھے خانے کی صورتحال پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کی حقیقت

یہ ہے کہ یہاں چھوٹا دائرہ ڈیڑھ مرتبہ گھوم چکا ہوتا ہے جب کہ بڑا صرف تین چوتھائی گھومتا ہے۔ یہ صورتحال جب دور سے دیکھی جائے تو ایسا محسوس ہوگا کہ چھوٹا ہمیشہ بڑے کے قطر پر ہی گھومتا رہا ہے۔

اب طوسی کے ان ڈائیگرام کا نکولائی کوپرنکس کے ڈائیگرام سے تقابلی مطالعہ کریں تو حقیقتِ حال کو سمجھنے میں کچھ دشواری پیش نہیں آتی۔



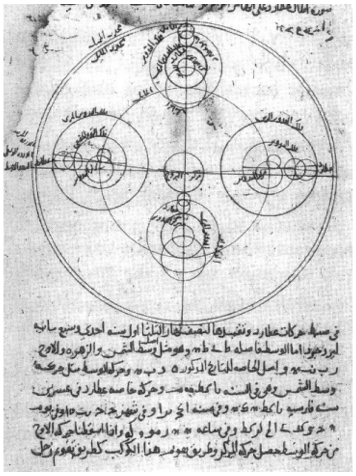
QVod igitur iſte motus apparentijs conſentiat ammodo declarabimus. Interim uero quæret aliquis, quo nam modo poſsit illarum librationum æqualitas intelligi, cum à principio dictum ſit, motum cęleſtem æqualē eſſe, uel ex æqualibus ac circularibus cōpoſitum. Hic aūt utrobiq; duo motus in uno apparēt ſub utriſq; terminis, qbus neceſſe eſt ceſſationē interuenire. Fatebimur quidem geminatos eſſe, at ex ęqualibus hoc modo demonſtrant̃. Sit recta linea AB, quę quadrifariā ſecetur in CDE ſignis, & in D deſcribātur circuli homocentri, ac in eodē plano ADB, & CDE, & in circūferentia interioris circuli aſſumat̃ utcūq; F ſignū, & in ipſo F cētro, interuallo uero FD circulus deſcribatur GHD, qui ſecet AB rectā lineā in H ſigno, & agat̃ dimetiēs DFG. Oſtēdendū eſt, ꝙ geminis motibus circulorū GHD & CFE cōcurrētibus in

Source: *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543)

سب سے پہلی بات تو یہ سمجھ لینے کی ہے کہ کوپرنکس نے اپنی ڈرائنگ میں Tusi Couple کا ہی سہارا لیا ہے اس کا کارنامہ صرف اتنا ہے کہ اس نے عربی تہجی کو رومن حروف سے بدل کر ایک خالص یورپی بازیافت کا تاثر دینے کی کوشش کی ہے۔ یہ خیال کہ بطلیموسی نظام حرکت کائنات کی صحیح تصویر پیش نہیں کرتا مسلم ماہرین فلکیات کے درمیان خاصا مقبول رہا ہے۔ سب سے پہلے ابن لہیثم (متوفی ۱۰۴۰ء) نے بطلمیوسی نظام کی کھل کر تنقید کی البتہ ایک متبادل نظام کا تصور ابن شاطر (متوفی ۱۳۷۵ء) کے لیے مقدر تھا جسے پیرامیٹر کی تھوڑی سی تبدیلی کے بعد (یعنی زمین کے بجائے سورج کو مرکز قرار دے کر) کوپرنکس نے مغرب میں متعارف کرایا۔ کوپرنکس اور گلیلیو کی مشترکہ کوششوں کے سبب اہل مغرب کو ایسا محسوس ہوا گویا انھوں نے کائنات کی حرکت کا راز دریافت کرلیا ہو۔ اس احساس نے بعض بنیادی فکری تبدیلیوں کی اینٹ رکھ دی۔

۶۸۔ ۱۹۵۷ء میں غالباً پہلی بار اہل علم کو اس بات کا انکشاف ہوا کہ کوپرنکس سے کوئی ڈیڑھ دو سو سال پہلے ابن شاطر نے Tusi Couple کی بنیاد پر جو نیا خاکہ ترتیب دیا تھا اس میں زمین کی جگہ سورج کو رکھ کر کوپرنکس نے مغرب میں خود کو اس فن کے امام کی حیثیت سے پیش کر دیا۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ ابن شاطر کی کتاب نهاية السول فی تصحيح الاصول پندرہویں صدی میں اٹلی میں پہنچ چکی تھی۔ بعضے یہ بھی کہتے ہیں کہ ویٹیکن کی

لائبریری میں یقیناً کوپرنکس نے اس کتاب کا مطالعہ کیا ہوگا کہ اس کتاب کا ویٹیکن کی لائبریری میں پایا جانا اور کوپر نکس کا وہاں جانا تاریخ سے ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے ابن شاطر اور کوپرنکس کے ڈائیگرام میں حیرت انگیز طور پر مماثلت پائی جاتی ہے۔



ملاحظہ کیجئے بطلیموسی نظام کے بالمقابل ابن شاطر کا تصور جہاں الصغیرہ والکبیرہ(Tusi Couple) کی مدد سے عطارد کے مقام کی نشاندہی کی گئی ہے۔

اس بارے میں مفصل بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے :

George Saliba *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York, 1994, p. 236.

George Saliba, Islamic Science and the Making of European Renaissance, London, 2007.

George Saliba (2007), Lecture at SOAS, London-Part 4/7 (http://youtube.com/watch?v=GfissgPCgfM) and Lecture at SOAS, London-Part 5/7 (http://youtube.com/watch?v=OVMBRAd6YBU)

٦٩۔ جابر نے پہلی بار اشیاء کے خواص کی عددی توجیح کے ذریعے ایک ایسے علم کی بنیاد رکھ دی جو آگے چل کر حیرت انگیز علمی انقلاب کا باعث ہوئی۔ پھر انسانوں کے لیے ممکن ہو گیا کہ وہ مختلف اشیاء میں اجزاء کا پتہ لگا سکیں اور اس کی ترتیب وتزئین میں ردّ وبدل کے ذریعے نئی اشیاء کی تخلیق کریں۔ جابر کے مطابق توازن یا المیزان کا یہ اصول جس نے دریافت کرلیا اسے گویا کائنات کے بنیادی راز سے آگہی حاصل ہوگئی۔ (محولہ فواد سیزگن، ص ۷۷)

٧٠۔ عہد وسطیٰ میں عالم اسلام کو ایک ایسی غالب تہذیب کی حیثیت حاصل تھی جہاں سے فکری وادبی رجحانات کو برآمد

کرنا باعث فخر سمجھا جاتا۔ مغربی اہل فکر عالم اسلام کی طرف اسی مرعوبانہ نگاہ سے دیکھتے جس طرح آج تیسری دنیا کے ممالک مغرب کی طرف دیکھتے ہیں۔ عالم اسلام کے علمی مباحث سے باخبری، فیشن کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ اس پس منظر میں اگر جابر کے تکوینی تخیلات نے Faust کی تحریروں اور Mary Shelley کی Frankenstein کی تخلیق کا سبب بنے ہوں تو اس پر کچھ تعجب نہ ہونا چاہئے۔

۷۱۔ محولہ فواد سیزگن، تاریخ علوم میں تہذیب اسلامی کا مقام، ص ۴۵۔

۷۲۔ کہا جاتا ہے کہ کوئی تین سو سال بعد جب رابرٹ آف چیسٹر (Robert of Chester) نے اس کتاب کے بعض حصوں کا ترجمہ لاطینی میں *Liber Algebras et Almucabola* کے نام سے کیا تو اس وقت تک یورپ میں اس علم کی لوگوں کو ہوا بھی نہ لگی تھی۔

۷۳۔ ملاحظہ کیجئے: ابوالحسن احمد بن ابراہیم الاقلیدسی، الفصول فی الحساب الہندی، عمان، ۱۹۷۳ء

۷۴۔ فواد سیزگن، حوالہ مذکور، ص، ۸۹)

۷۵۔ فواد سیزگن، حوالہ مذکور، ص ۸۶

۷۶۔ الکاشی ان نابغۂ روزگار علمائے اکتشاف میں تھا جنھیں سمرقند میں الُغ بیگ (متوفی ۱۴۴۹ء) نے اعلیٰ تحقیق کے لیے مدعو کیا تھا۔

الکاشی نے دائرے کے Circumference اور Redius کے مابین 6.28318530717955865 کا تناسب دریافت کیا جو آج بھی بڑی حد تک صحیح ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: Berggren. J. L. *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam.* New York, 1986, pp. 15-21, pp. 151-154.

۷۷۔ اسلامی معاشرے میں اخوت باہمی کے سبب لوگوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا، امیر و غریب، شاہ و گدا کا ایک دسترخوان پر کھانا مساوات کا ایک انبساط انگیز منظر پیش کرتا ہے۔ چھوت کی بیماری، یعنی بعض متعدی جرثوموں کا دوسرے افراد کو منتقل ہونے کا خیال، علمائے فقہ کو ان کے اپنے مذعومہ اسلامی تصور مساوات سے متصادم نظر آیا۔ لہٰذا لسان الدین الخطیب (متوفی ۷۷۶ھ) کو اپنی کتاب مقنعة السائل عن المرض الهائل میں لکھنا پڑا: سو اگر کہا جائے کہ ہم چھوت کے دعوے کو کیونکر تسلیم کرلیں جب کہ شرع میں اس کی نفی آئی ہے تو ہم کہیں گے کہ چھوت کا وجود تجربہ، استقراء، حس، مشاہدہ اور مسلسل اطلاعات سے ثابت ہے اور ان سب پر اس دلیل کی بنیاد ہے۔ جو کوئی اس مسئلہ پر غور کرتا ہے یا اسے اس کا ادراک حاصل ہے اس سے مخفی نہیں رہتا کہ جو بھی اس مرض کے مریض سے براہ راست رابطہ رکھتا ہے اکثر و بیشتر ہلاک ہو جاتا ہے اور جو نہیں رکھتا وہ بچ جاتا ہے۔ اسی طرح سے کسی کپڑے یا برتن کے سبب سے پورے گھر یا محلے میں مرض پھیل جاتا ہے حتیٰ کہ کان کی بالی جس نے پہن لی اس نے اسے ختم کر دیا اور پورے گھر کا صفایا ہو گیا۔ یہ مرض کسی شہر کے ایک گھر میں پیدا ہوتا ہے اور پھر اکا دکا ملنے جلنے والوں اور پھر ان کے پڑوسیوں میں پھیل جاتا ہے۔ محولہ فواد سیزگن، ص ۴۷۔

۷۸۔ رازی نے اپنی کتاب شکوک میں جالینوس کو ہدیۂ تبریک پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے اس بات کا دکھ ہے کہ میں ایک ایسے آدمی پر تنقید کر رہا ہوں جس کے سمندرِ علم سے میں نے بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ لیکن مجھے احساس ممنونیت اور عظمت اس بات سے نہیں روکتی کہ میں ان غلطیوں کی طرف اشارہ کروں جو مجھ پر منکشف ہو گئی ہیں۔

۷۹۔ فواد سیزگن، حوالہ مذکور ص، ۴۵

۸۰۔ ایضاً، ص ۴۶

۸۱۔ ایضاً، ص ۴۶

۸۲۔ ایضاً، ص ۴۶

۸۳۔ ایضاً، ص ۵۱

۸۴۔ Ehsan Masood, *Science and Islam a History,* London, 2009, p.162

۸۵۔ حوالہ مذکور، ص ۴۷

۸۶۔ ایضاً، ص ۲۷

۸۷۔ مثال کے طور پر تھیوڈور ابو قُرّیٰ (متوفی ۸۲۶ء) جو ایک عیسائی عالم تھے اور جنھیں اموی خلافت کے زمانے میں بعض دفتری امور کی انجام دہی پر مامور کیا گیا تھا مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں ثابت بن قُریٰ (متوفی ۹۰۱ء) جنھوں نے علم ہندسہ اور ریاضی کی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا مذہباً صابی تھے۔ خود حُنین بن اسحاق جنھیں بہت سے اہم ترجموں کی نگرانی پر مامور کیا گیا وہ مذہباً عیسائی تھے۔

۸۸۔ بعض مستشرقین نے یہ تاثر عام کر رکھا ہے کہ اسلامی تہذیب یا مسلم معاشرہ سائنسی ارتقاء کے لیے مناسب ماحول فراہم نہیں کرتا۔ ان کا کہنا ہے کہ یونانی علوم جب مسلمانوں کے ہاتھ لگے تو علمائے اسلام کی مخالفت کے سبب برگ و بار نہ لا سکے لیکن وہی علوم جب مسلمانوں سے اہل یورپ کو منتقل ہوئے تو مغرب میں ایک ولولہ انگیز سائنسی انقلاب آ گیا جس نے زندگی جینے کا انداز یکسر بدل کر رکھ دیا۔ اس قسم کی دَعاوی اولاً تاریخ سے مکمل ناواقفیت پر مبنی ہیں۔ ثانیاً یہ ایک ایسی ثقافت کے پیداوار ہیں جو عہد وسطیٰ کے سائنسی ترقیات کو صرف اس لیے اہل ظلمت سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ ترقیاں اقوام مغرب کی سرحدوں سے باہر ہو رہی تھیں۔ یہ سارا پروپیگنڈہ ایک ایسے عہد کی پیداوار ہے جب نوآبادیاتی تسلط کے سبب مسلمان جو اپنی بقا کی جنگ لڑنے پر مجبور تھے ان غیر تاریخی پروپیگنڈہ کا سدِّ باب نہ کر سکے۔ نتیجتاً پروپیگنڈہ کی دھند دبیز ہوتی گئی اور آج عالم یہ ہے کہ ان متعصّبانہ ہفوات کو مسلّمہ تاریخی بیان کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا ہے۔ دیکھا جائے تو اس پروپیگنڈہ کا بانی مبانی دراصل گولڈزیر ہے جس نے سب سے پہلے اپنے ایک جرمن مقالہ "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften" (Goldziher 1915) میں اس خیال کا اظہار کیا۔ اس کی بظاہر عالمانہ تصنیف *Muhammedenische Studien* (1888)، جو بنیادی طور پر اسلام کا مطالعہ ایک finished phenomenon کی

حیثیت سے کرتی ہے، متجدین اور مستشرقین دونوں کے لئے گمرہی کا سبب بنی رہی ہے۔

۸۹۔ Johannes Pedersen, *The Arabic Book* Trans. Geoffrey French Princeton University Press, 1984, pp. 116-17

۹۰۔ حوالہ مذکور، ص۱۲۳

۹۱۔ ایضاً، ص۱۲۸

۹۲۔ ایضاً، ص۱۱۹

۹۳۔ *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Charles Schmitt and Quentin Skinner (ed.) Cambridge University Press, 1988, pp. 11-12

۹۴۔ *The Arabic Book* حوالہ مذکور، ص۶۲۔

۹۵۔ ہمیں وثوق کے ساتھ نہیں معلوم کہ عہد عباسی کے ابتدائی دنوں میں بغداد میں کاغذ کی مختلف فیکٹریاں وجود میں آ گئی تھیں اس کی حرفت کہاں سے آئی۔ قرآن مجید میں رِقِّ منشور اس بات کی طرف تو اشارہ کرتا ہے کہ کاغذ کی کوئی ابتدائی شکل عہد نبوی میں موجود تھی جس پر عرب شعراء اپنے معلقات لٹکاتے اور لین دین کے معاملات اور باہمی معاہدے ان پر تحریر کئے جاتے۔ صلح حدیبیہ کا معاہدہ ہو یا میثاق مدینہ کی دستاویز یا رسول اللہ کے مختلف مکاتیب جو مختلف حکمرانوں اور سرداران قبائل کو لکھے گئے یا ان سب سے بڑھ کر خود قرآن مجید کا وہ نسخہ جو مصحفِ امام کی حیثیت سے مسجد نبویؐ میں استوانہ امام کے قریب رکھا ہوتا تھا اس بات کی شہادت کے لیے کافی ہے کہ مسلمانوں کی پہلی نسل لکھنے پڑھنے کے بنیادی آلات سے متصف تھی۔ البتہ کاغذ کی ایک ایسی عوامی صنعت جہاں اسٹیشنری کے سامانوں کی کثرت ہو خاص عہد عباسی کی پیداوار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عربوں نے کاغذ کی ٹکنالوجی آٹھویں صدی کے وسط میں اہلِ چین سے سیکھی یہاں تک کہ آٹھویں صدی کے آخر تک اس فن میں ایسی مہارت حاصل کر لی کہ بغداد کے پیپرِ مل تمام دنیا میں نفیس کاغذ کے لیے جانے جانے لگے حتیٰ کہ بعض لوگ اس کاغذ کو Bagdatixon کے نام سے پکارنے لگے۔

Jonathan Bloom, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* Yale University Press, 2001, pp.48-51.

۹۶۔ ارسطو جس کے یہاں علم بنیادی طور پر اپنی تین ذیلی شاخوں فزکس، میٹا فزکس اور میتھمیٹکس میں محدود ہے، ابتدائی صدیوں میں مسلم علماء کے لیے ایک دلفریب ماخذ کی حیثیت رکھتا تھا۔ ارسطو اس خیال کا حامل تھا کہ محض قوتِ حسّ و ادراک علم کی ماہیت سے پردہ نہیں اُٹھا سکتے لہٰذا کائنات کے بارے میں کوئی صحیح تصور قائم کرنے کے لیے احساس و ادراک کے علاوہ وجدان کو بھی اہمیت دینی ہوگی۔ قدیم یونانی ذہن اس بات کا قائل تھا کہ کائنات ازل سے ہے جسے ایک ایسی ہستی نے بنایا ہے جو ازل سے ایک قسم کے مراقبۂ نفسی (Self Contemplation) میں محو ہے۔ ارسطو کا

خدا گویا قرآن کے خدا سے یکسر مختلف تھا۔ کائنات کو خدا کی طرح قدیم ماننے سے شرک کا واضح تاثر پیدا ہوتا تھا۔ مسلم علماء و مفکرین کے لیے کائنات کا یہ تصور قابل قبول نہیں ہوسکتا تھا۔ دانش یونانی کی ان مداخلتوں نے اگر ایک طرف فکری التباس کے امکانات کو جنم دیا تو دوسری طرف بالغ نظر مسلم ذہن کو بے لاگ تحلیل و تجزیہ کے لیے تحریک بھی ان ہی بیرونی فکری مداخلتوں سے ملی۔ مسلمانوں کے لیے خدا کا قرآنی تصور دین و ایمان کا مسئلہ تھا لہٰذا تمام فلسفیانہ موشگافیوں کے باوجود کائنات کا ازلی و ابدی اور قدیم ہونا قابل قبول نہ ہوسکا۔ گو کہ قدیم و حادث کی بحث نے خلق قرآن کے مسئلہ پر ایک زبردست ذہنی تشتت کو جنم دیا (جس کا تذکرہ ہم آگے کریں گے)۔ البتہ ارسطو کے الٰہیاتی نظام کے استراد کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ اس کی تصنیفات کی حتمی حیثیت خاصی مشکوک ہوگئی۔ یہی وجہ تھی کہ آنے والے دنوں میں علوم کو محض تین ذیلی شاخوں میں محدود سمجھنے کے بجائے لامتناہی امکانات کا حامل سمجھا گیا اور مسلمان اہل فکر و فن نے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں بے شمار ذیلی شاخوں کے تحت تحقیق و اکتشاف کی طرح ڈال دی۔ اگر ایک طرف کتاب الطهارة، کتاب الزکوٰة، کتاب المعاملة، کتاب البیع اور کتاب الوراثة تخصیص کے میدان قرار پائے تو دوسری طرف فطری سائنس میں کتاب المناظر، کتاب التحدید نهایة الاماکِن، کتاب الهندسة اور کتاب النجوم جیسی تصانیف نے علوم کی بے پایاں وسعت کا اعلان کردیا۔

۹۷۔ گو کہ کندی، فارابی، ابن سینا اور ابن رشد بڑی حد تک ارسطا طالیسی نظامِ فکر کے مؤید اور مبلغ رہے لیکن قرآنی دائرۂ فکر کی اثر انگیزی کا یہ عالم تھا کہ ارسطو کی علمی عظمت ہر دور میں مسلسل تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنی رہی۔ اسے اگر حرف آخر کے طور پر قبول کرلیا جاتا تو اسلامی تہذیب محض یونانیوں کا ایک چربہ قرار پاتی۔ تہذیب کے ارتقاء کا عمل یکسر رک جاتا۔

۹۸۔ عہد مامون میں دانش یونانی کو اس قدر استناد حاصل ہوگیا تھا کہ اسے فکر اسلامی کا معاون و رفیق سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ شرع کی بصیرت اور توحید کی معرفت میں بھی حکمائے یونان کو قولِ فیصل کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک دن خواب میں ارسطو کو ایک تخت پر متمکن دیکھا۔ مامون نے اس مرد بزرگ سے دریافت کیا کہ بھلائی فی الواقع ہے کیا؟ ارسطو نے کہا: وہ چیز جو عقل کے نزدیک بھلی ہو۔ مامون نے پھر پوچھا اور اس کے بعد؟ ارسطو نے کہا جو شریعت کی نظر میں بھلی ہو۔ اور اس کے بعد؟ کہا جسے لوگ بھلا کہیں۔ پھر پوچھا اور اس کے بعد؟ جس کے جواب میں ارسطو نے کہا اس کے بعد کوئی بعد نہیں ہے۔ اسی موقع پر مامون نے ارسطو سے درخواست کی کہ کچھ نصیحت فرمایئے۔ کہا توحید کو تھامے رکھو۔ کہا جاتا ہے کہ شاید اسی خواب کا اثر تھا کہ مامون نے حکمائے یونان کی کتابوں کے تراجم کو اپنی زندگی کا مشن بنا ڈالا اور شاید اس لیے بھی کہ مامون کے ذہن میں دانش یونانی اور وحی ربانی میں کوئی نظری تعارض نہ تھا۔ بقول ابن الندیم:

> فکان هذا (المنام) من او کدالا سباب فی اخراج الکتب فان المامون کان بینه و بین الملك الروم مراسلات وقد استظهر علیه المامون فکتب الی ملك الروم یسأله

> الاذن فی انفاذ ماعنده من مختار من العلوم القدیمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم
> فاجاب الی ذلك بعد امتناع فاخرج المامون لذلك جماعة... فاخذوا اهما وجدوا
> مااختاروا فلما حملوا الیه امرهم بنقله فنقل۔ (الفهرست، ص ۱۳۹)

۹۹۔ مراد ہیں ٹوبی حف (Toby Huff) جن کی کتاب *The Rise of Early Modern Science* کے حوالے اس باب میں پہلے بھی آئے ہیں۔

باب دوم

قرآنی دائرۂ فکر کا زوال

﴿الذين يذكرون الله قياما و قعودا وعلى جنوبهم و يتفكرون فى خلق السمٰوات
و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾

وحی ربّانی کے نزول نے انسانی تاریخ میں پہلی بار ایک ایسے ذہن کی آبیاری کی جو تدبر، تفکر اور تعقل سے عبارت تھا۔ کائنات کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ ایک منصوبہ بند تنظیم کا حصّہ ہے جس پر کسی کو خلق باطل کا گمان نہ ہو اور یہ کہ شمس وقمر کی گردش، لیل ونہار کی آمد قوانینِ فطری یا سنت اللہ کے تابع ہیں۔ متبعین محمدؐ پر ابتداء سے ہی یہ بات واضح رہی کہ آخری پیغام کے حاملین کی حیثیت سے وہ اس کائنات کے امین ہیں اور یہ کہ انھیں تاریخ کے آخری لمحے تک اقوام عالم کی رہنمائی کا کام انجام دینا ہے۔ اب تک تاریخ کے انحراف کی درستگی کی جو کوششیں انبیاء کی بعثت اور نزول وحی کے ذریعے ہوتی رہی تھیں اب یک وتنہا اس بار عظیم کو متبعین محمدؐ کے کاندھوں پر منتقل کر دیا گیا تھا۔ انسانی تاریخ میں یہ ایک بڑی انقلابی تبدیلی تھی جس کی ابتداء محمد رسول اللہ پر اس کتابِ اکتشاف کے نزول سے ہوئی جسے ہم عرفِ عام میں قرآن عظیم کہتے ہیں۔

سابقہ صحفِ سماویہ کے مقابلے میں قرآن مجید ایک بالکل ہی مختلف لب ولہجہ کی کتاب ہے۔ کتابِ کائنات میں غور وفکر کی مسلسل دعوت، عقل انسانی کے استعمال پر بے پناہ زور، آسمانوں سے بارش کا نزول، زمین سے مختلف انواع کے پھلوں کا اگنا، سمندر کی سطح پر سفینوں کا چلنا اور محسوسات کی دنیا سے ماوراء ان ابعاد کا بیان جہاں آنے والے دنوں میں امکانات کی کمندیں ڈالی جاسکتی ہیں، یہ سب کچھ دراصل اس خیال سے عبارت ہے کہ پچھلی آسمانی کتابوں کی طرح

قرآن مجید محض کتاب احکام نہیں بلکہ کتاب فطرت کی شاہ کلید بھی ہے سو جو کوئی بھی اسے کمالِ احتیاط کے ساتھ کتاب اکتشاف کے طور پر پڑھے گا وہ خود کو علماء ربّانی کی سی خشیت کے جلو میں پائے گا۔ امکانات کی ایک نئی دنیا اس پر منکشف ہو جائے گی۔ وحی ربّانی کا یہی وہ امتیازی وصف ہے جس کا بنیادی مقصد انسان کو ایک ایسے دور کے لیے تیار کرنا ہے جب محمد رسول اللہ کے بعد اب کوئی پیغمبر نہ آئے گا سو غیاب پیمبری میں انسانی تاریخ کا کارواں اسی کتاب اکتشاف کے حوالے سے اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ انجام پاتا رہے گا۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ قرآن مجید کا عطا کیا جانا دراصل تہذیب انسانی کے بلوغ سے عبارت ہے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ بعثت نبوی سے انسانی تاریخ ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتی ہے جو اس کے قرن ہا قرن پر پھیلے ہوئے ماضی سے یکسر مختلف ہے۔ کہ اب انسانی ذہن کو وحی ربّانی کی روشنی میں اپنی عقل کے سہارے آخری لمحے تک اپنا سفر جاری رکھنا ہے اور تاریخ کے اس پرخطر سفر میں اسے کسی نبی خواہ وہ بروزی ہو یا ظلّی یا کوئی ولی جسے الہام کا دعویٰ ہو یا کوئی مہدی جسے اپنے الہامی تقعید کا گمان ہو یا کوئی امام زماں یا مسیحِ موعود جس کے آسمانی رابطے ہوں ایسی کسی بھی ہستی کی اسے قطعی معیت حاصل نہیں ہوگی۔

یہ ہے اس کتابِ اکتشاف کا بنیادی فلسفہ جس نے ابتدائی صدیوں میں متبعین محمدؐ کو ایک غلغلہ انگیز کیفیت سے دوچار کئے رکھا۔ جب کرنے والے کو یہ معلوم ہو کہ مستقبل کی تاریخ میں سب کچھ اسے از خود انجام دینا ہے۔ اور یہ کہ آخری پیغمبر کے حاملین کی حیثیت سے خود اس کی حیثیت کائنات کے امین کی ہے اور اس پورے عمل میں اسے وحی ربانی کی رہنمائی اور تائید غیبی کا یقین واثق بھی ہو تو بھلا ایسے لوگوں کا راستہ کون روک سکتا تھا۔ ابتدائی صدیوں میں متبعین محمدؐ کی غیر معمولی کامیابی اسی یقینِ واثق کے سبب تھی۔ امم سابقہ کے قرآنی بیانات اور کتاب فطرت کے رموز واشارات نے مسلمانوں پر یہ حقیقت منکشف کر دی تھی کہ کائنات کی طرح تہذیب انسانی کا سفر بھی بعض سماجی، سیاسی اور وجدانی محرکات کا تابع ہے۔ جس طرح ستارے اپنے اپنے مدار میں گردش کرتے ہیں ایک سیارہ دوسرے سیارے کو آ نہیں لیتا اسی طرح انسانی تہذیب کا سفر اور اس کی تقلیب ماہیت بعض اصول وقوانین کے تابع ہے۔ سو جس طرح کتاب کائنات میں سنت اللہ کی دریافت سے انسان کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

اسی طرح نفسِ انسانی کی تفہیم اور اس کے نظری ڈھانچہ کی تشکیل نو ایک بڑے عالمی انقلاب پر منتج ہو سکتی ہے۔ وحی ربانی نے انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطح پر ایک ایسے ذہن کی آبیاری کی جو وفورِ عبودیت کے باوجود نہ صرف یہ کہ عقل ودانش سے متصف ہو بلکہ اپنی بساط بھر لاتنس نصیبك من الدنيا پر عامل بھی۔ ان الدنيا خلقت لكم وانكم خلقتم

للآخرۃ اسی متوازن معاشرے کا عکاس ہے۔

بڑی تبدیلیوں کی ابتدائی تخم ریزی خیال وخواب کی سرزمین میں ہوتی ہے۔ خاموش لمحوں اور آخری پہر کے مہیب سناٹوں میں جب کوئی انقلاب انگیز خیال وجود میں آتا ہے تو گویا ایک نئے انقلاب کی پہلی اینٹ رکھ دی جاتی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ قوموں کی زندگی میں اگر وہ خیال کھو جائے جس سے اس کا وجود عبارت ہے تو بے سمتی اس قوم کا مقدر بن جاتی ہے۔ ابتدائی عہد میں متبعین محمدؐ کا قافلہ جس آب وتاب کے ساتھ رواں دواں تھا ابھی اس پر نصف صدی بھی نہ گزری تھی کہ داخلی سیاسی انتشار کے سبب اس کے غور وفکر کے بنیادی ڈھانچے پر التباسات کی دھند چھانے لگی۔ یہ فی نفسہٖ ایک فطری امر تھا جس سے کسی بھی انقلابی تحریک کو مفر نہیں۔ البتہ ابتدائی مراحل میں بعض داخلی سیاسی نزاع، جو آگے چل کر خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے سقوط پر منتج ہوئی، کے سبب نظری اور فکری اصلاح احوال کی کوشش کارگر نہ ہوسکی۔ لیکن انحرافِ فکر وعمل اور سخت سیاسی انتشار کے باوجود اسلام کے نظری فلسفہ میں ایسی غلغلہ انگیز تابانی پائی جاتی تھی کہ اس نے آنے والی صدیوں میں مہذب دنیا کو مسلسل ایک غلغلہ انگیز کیفیت سے دوچار کئے رکھا۔ اگر وحی ربّانی کے حاملین اسے تمام تر ابعاد کے ساتھ کمالِ احتیاط سے برت سکتے تو یقیناً آج دنیا کی تصویر کچھ اور ہوتی۔ البتہ اس بات کی صداقت کے باوجود اس کی حیثیت محض ایک نظری بیان کی ہے کہ عملی طور پر جب کوئی خیال انسانوں کے ہاتھوں برتا جاتا ہے تو اس کے قالب کا بدل جانا غیر فطری نہیں۔ البتہ ہمارے لیے اس خیال میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ وحی ربّانی کی موجودگی میں پچھلے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہم آج بھی ایک نئے اور کم از کم امکانی طور پر نسبتاً بہتر تجربہ کی پوزیشن میں ہیں۔ کل اگر ان تمام التباسات فکری کے باوجود، جن کی طرف ہم آنے والے صفحات میں اشارہ کریں گے، قرآن کا تعمیر کردہ اکتشافی ذہن انسانی تہذیب کی تقلیب ماہیت کرسکتا تھا اور تمام تر داخلی اور خارجی مزاحمتوں کے باوجود انسانی دنیا پر آج تک اس کے اثرات مرتب ہوتے رہے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ نظری انحراف کی درستگی اور اکتشافی ذہن کی تعمیر نو کے بعد دنیا ایک نئے وحی آسا الہامی دھماکے سے محروم رہے۔ اس مژدۂ جانفزا کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ان اسباب ومحرکات کو کسی قدر اختصار کے ساتھ بیان کردیا جائے جنھوں نے ابتدائی صدیوں میں اکتشافی ذہن کی منزل کھوٹی کردی تھی۔

خلافت بنام عرب امپائر

ابتدائے عہد کی مسلم تاریخ پر گو کہ تنازعات کی دھند خاصی دبیز ہے۔ البتہ ان منتشر، متخالف اور متحارب بیانات

کی روشنی میں کم از کم اتنی بات تو وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ فتنۂ قتل عثمانؓ سے مسلم اجتماعیت کا شیرازہ جس انتشار کا شکار ہوا اسے دوبارہ علیٰ حالہٖ منہاج النبوہ پر لوٹانا ممکن نہ ہو سکا۔ آنے والے دنوں میں سیاست کا قالب اس حد تک تبدیل ہو گیا کہ حکمراں کی ذات خلیفۂ رسول اللہ کے بجائے ایک غاصب یا موروثی بادشاہ کی ہو کر رہ گئی اور مورخین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ مسلم تاریخ کو اموی، عباسی اور ترکی عہد سے موسوم کریں۔ اجتماعی نظام کے اس انتشار نے اسلام کے نظری قالب کو سخت نقصان پہنچایا۔ مختلف گروہوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے آثار و روایت کا کثرت سے استعمال کیا حتیٰ کہ آگے چل کر قرآنی تاویلات بھی اس دست بُرد سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ افسوس اس بات کا ہے جیسا کہ صحیح مسلم کے دیباچے میں امام مسلم نے خود اعترافاً لکھا ہے کہ کبھی کبھی اہل تقویٰ کی زبانوں سے بلا ارادہ جھوٹ نکل جاتے ہیں۔ فتنہ اور انتشار کے اس دور میں جو لوگ آثار و روایات یا قرآنی روایات کا بے دریغ استعمال کر رہے تھے ان میں بہت سے ایسے نفوس بھی تھے جنھیں آج ہم سلفِ صالحین کے تقدیسی لقب سے یاد کرتے ہیں اور جن کے فہمِ دین نے آنے والے دنوں میں اسلام کا مروجہ قالب تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

فتنۂ قتل عثمانؓ اس شورش کا نقطۂ عروج تھا جس کے آثار رِدّہ کی ابتدائی جنگوں میں دکھائی دینے لگے تھے۔ عہد ابوبکرؓ میں جو لوگ مرکزی حکومت کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے محترز تھے ان کا یہ موقف تھا کہ وہ اس مالی تفوق کو مدینہ کے حوالے کرنے کے بجائے مقامی فلاح پر صرف کریں گے۔ سیاسی اعتبار سے ان کا یہ موقف گویا مرکز کے خلاف ایک خودسرانہ بلکہ باغیانہ رویے سے عبارت تھا۔ تاریخی مصادر میں اس بارے میں صحابہ کی باہمی مشاورت کی جو تفصیلات ملتی ہیں اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابتداً صحابہ کی قابل ذکر تعداد ان مانعین زکوٰۃ سے جنگ کو مناسب نہ سمجھتی تھی[1] البتہ جب ابوبکر صدیقؓ نے اپنے موقف پر یہ کہہ کر اصرار کیا کہ واللہ اگر کوئی مَد زکوٰۃ میں ایک اونٹ کی رسّی دینے سے بھی انکاری ہوگا تو میں اس سے جہاد کروں گا خواہ یہ کام مجھے اکیلے ہی کیوں نہ کرنا پڑے تو ان کے اس اصرار پر صحابہ کی عمومی حمایت انھیں حاصل ہو گئی۔ خلیفۂ اول کے اس اجتہادی فیصلہ سے اگر ایک طرف ریاست کی جاہ و عظمت بحال کرنے میں مدد ملی تو دوسری طرف اسلامی تاریخ میں پہلی بار اہل ایمان کی تلواریں ایک دوسرے کے خلاف بے نیام ہو گئیں۔ ''مانعین زکوٰۃ'' کا یہ گروہ مرکز کو زکوٰۃ کی ادائیگی کا انکاری ضرور تھا لیکن اس نے اسلام کو خیر باد ہرگز نہیں کہا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ابتداً ان حضرات کے خلاف جنگی کاروائی کے لیے صحابہ کرام کی مشاورت حیص بیص کا شکار رہی۔ حضرت ابوبکرؓ کے اس اجتہادی فیصلے کو عہد نبوی کے اس واقعہ کے پس منظر میں دیکھیے تو نبوی اور انسانی طبائع اور طرز فکر کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب رسولؐ اللہ سے ایک شخص نے قبول اسلام کے لیے یہ شرط رکھی کہ زکوٰۃ اور جہاد کی ادائیگی اس کے بس کی بات نہیں سو اس استثناء کے ساتھ اسے داخل اسلام کر لیا جائے تو آپ نے اسے حلقۂ اسلام میں

داخلہ کا شرف بخشا اور اس اقدام کی یہ توجیہہ کی کہ جب وہ ایک بار اسلام میں داخل ہو جائے گا اور اس کی برکات سے لطف اندوز ہوگا تو پھر واجباتِ دین کی پابندی بھی خوش دلی کے ساتھ انجام دینا اس کے لیے آسان ہو جائے گا۔[۲] عہد نبوی کے مقابلے میں حضرت ابوبکرؓ کے سامنے ریاست کی بقا کا چیلنج تھا۔ اجتماعیت کو بچانے کے لیے انھوں نے انتہائی اقدام کو ناگزیر سمجھا۔ البتہ آنے والے دنوں میں اس اجتہادی فیصلہ کے دوررس اثرات مرتب ہوئے۔ اس خیال کو کسی نہ کسی درجے میں استناد فراہم ہوگیا کہ اجتماعی نظام کو بچانے کے لیے محض گفت وشنید اور افہام وتفہیم کا طریقہ کافی نہ ہو تو خود اہل قبلہ کے خلاف ریاستی طاقت کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

عہد صدیقی کا ایک اور اجتہاد جس نے آنے والے دنوں میں امت میں shism یا فرقہ بندی کی ایک مستقل بنیاد رکھ دی، ان خالصہ املاک سے متعلق تھا جو رسولؐ اللہ نے امیر امت کی حیثیت سے اپنے لیے مخصوص کر رکھی تھیں جس کا ایک حصّہ آپ کے اہل خانہ اور اقرباء پر صرف ہوتا اور ایک بڑا حصّہ جہادی سرگرمیوں، نومسلمین کی مدد اور ان جیسے دیگر ریاستی اخراجات کی نذر ہو جاتا۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان املاک کو ریاست کی تحویل میں لے لیا اور یہ دلیل دی کہ نبی کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔[۳] ابوبکرؓ کے اس فیصلے نے رسولؐ اللہ کے ہاشمی اقارب کو ان کی زندگی میں ملنے والی ان مراعات سے محروم کر دیا جسے وہ تقرب کے حوالے سے اپنا خصوصی استحقاق سمجھنے لگے تھے۔ ہوسکتا ہے آپ کے اس اقدام کے پیچھے یہ باور کرانے کا داعیہ رہا ہو کہ دینِ اسلام میں کسی مشائخیت، خانوادہ پرستی یا نسلی تفاخر کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے البتہ ان ہاشمی اقارب کے لیے رسولؐ اللہ کا فراق ہی کیا کم جانگداز سانحہ تھا اس پر ان مراعات سے محرومی مستزاد ہوگئی۔ ابوبکرؓ اور عمرؓ کے عہد میں ہاشمی اقارب کو ان اقتصادی محرومی کا اس لیے بھی کچھ زیادہ احساس نہ ہوا کہ خود شیخین کی زندگی استغناء اور درویشی سے عبارت تھی۔ البتہ عہد عثمانؓ میں یہ صورتحال بدلنے لگی۔ حضرت عثمانؓ خود ایک بڑے تاجر اور اہل ثروت میں سے تھے۔ ایک خوش پوشاک آسودہ حال زندگی کے لیے وہ خلافت کے فنڈ کے محتاج نہ تھے حتیٰ کہ ان امور میں بھی جہاں ریاستی ضرورت کے لیے سرکاری فنڈ کے استعمال پر اتفاق رائے نہ ہو پاتا وہاں وہ اپنی جیبِ خاص سے اس پروجیکٹ کو عمل میں لے آتے۔ اس کی ایک بڑی مثال خود مسجد نبوی کی توسیع تھی جس کے بارے میں عام رائے یہ تھی کہ اس کی توسیع وتزئین پر مسلمانوں کا پیسہ خرچ کرنا مناسب نہیں ہے تو آپ نے اپنے ذاتی صرفہ سے مسجد نبوی کے توسیع کا کام انجام دے ڈالا۔[۴] البتہ ناقدین کے لیے حضرت عثمانؓ کا طرزِ زندگی شیخین سے مختلف ہونے کے سبب وجہ نزاع بنا رہا اور معاشرے میں جو لوگ نئے نظام سے متمتع ہونے میں پیچھے رہ گئے تھے یا خود کو حاشیے پر محسوس کرتے تھے ان کے لیے یہ صورتِ حال بے چینی کا سبب بنتی گئی۔

ہمارے لیے وثوق کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ الائمہ من القریش کی روایت پہلی بار کب منظر عام پر آئی۔ ثقیفہ

بنوساعدہ کی کاروائی مختلف تاریخی مصادر سے جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس کے تنقیدی مطالعہ کی بنیاد پر ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اوس وخزرج کی باہمی چپقلش، سعد بن عبادہ کی خرابیِ صحت اور اسلام کے عمومی مفاد کی خاطر بالآخر ابوبکر صدیقؓ کی بیعت پر کسی قدر اتفاق رائے کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی۔ آنے والے دنوں میں کسی نے اس واقعہ سے الائمہ من القریش کا کلیہ برآمد کیا تو کسی نے رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا، جیسا کہ ترمذی میں ابوہریرہ سے روایت ہے، کہ حکومت قریش میں، قضا انصار میں اور اذان حبشیوں میں رہنی چاہیے۔[۵] اور کسی نے رسولؐ اللہ کے حوالے سے یہ بشارت دی کہ آپ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا کہ جب تمہاری اولاد سوادِ عراق میں رہے گی، سیاہ کپڑے پہنے گی اور اہل خراسان ان کے مددگار ہوں گے تو ہمیشہ ان ہی میں حکومت رہے گی یہاں تک کہ وہ اسے حضرت عیسیٰؑ کے سپرد کر دیں گے۔[۶] اور کسی نے رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا کہ سنو اور حکم بجالاؤ اگرچہ تمہارے اوپر کوئی غلام حبشی مقرر کیا جائے جس کے منہ سے جھاگ نکلتی ہو(اِسمعوا و ان ولی علیکم عبد حبش ذو زبیبه[۷])۔

ثقیفہ بنوساعدہ میں امرھم شوریٰ بینھم کی وہ پہلی اینٹ رکھ دی گئی جس پر اسلامی اجتماعیت کی مستقل بنیاد رکھی جانی تھی۔ البتہ اس انتخاب سے انصار کے بعض حلقوں اور رسولؐ اللہ کے ہاشمی اقارب کو کسی قدر اپنی حق تلفی کا احساس ہوا۔ تاریخی مصادر سے اس خیال کی یوں توثیق ہوتی ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں ہمیں اہم سرکاری عہدوں پر انصاری اور ہاشمی اکابرین کا تعین خاصا کم دکھائی دیتا ہے۔[۸] البتہ حضرت علیؓ کے خلافت سنبھالتے ہی ہاشمی اقارب کے ساتھ انصار کے نام بھی نمایاں ہونے لگتے ہیں۔[۹] جس سے کسی قدر اس بے چینی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ عہد صدیقیؓ کے بعض اجتہادات اور اس کے اقتصادی اثرات نے مدنی معاشرے میں بعض گروہوں کو جس محرومی کا احساس دلایا تھا وہ اس وقت تک تو لاشعور میں خوابیدہ رہے جب تک کہ خلافت کوئی پرکشش منصب نظر نہ آتا تھا۔ شیخین کی خلافت ایک ایسے خود اختیاری فقر سے عبارت تھی جس میں فقر کا دائرہ اپنی ذات کے علاوہ عزیز و اقربا کا احاطہ کئے ہوئے تھا۔ البتہ عہد عثمانؓ میں جب بعض اقارب کو خلافت کی برکتوں سے متمتع ہونے کا موقع ملا تو انصاریوں اور ہاشمیوں کی خوابیدہ محرومیاں بیدار ہونے لگیں۔ عہد عثمانؓ میں صورتحال کی تبدیلی کی ایک اور وجہ خلیفہ کی نرم مزاجی اور صلح کُل کا انداز بھی تھا۔ شیخین ریاست کی قوت کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرنا لازم خیال کرتے۔ عہد صدیقؓ میں خلیفۂ وقت کے ذاتی اجتہادات تمام تر نزاع اور مخالفتوں کے باوجود نافذ العمل قرار پائے۔ کچھ یہی صورتحال عہد عمرؓ میں بھی رہی جب آپؓ نے خراجی زمینوں کے سلسلے میں سابقہ نظائر کے خلاف ایک مختلف موقف اختیار کیا، بدلتی صورتِ حال میں قطع ید کی سزا معطل کر دی یا کتابیہ عورتوں سے نکاح کے حکم کو موقوف قرار دیا، تین طلاق کو نافذ العمل قرار دیا، نمازِ تراویح باجماعت جاری کر دی۔

مدنی معاشرے کو جس چیز نے آگے چل کر عرب امپرلزم کی راہ پر ڈال دیا اس میں ایک اہم رول دیوان العطاء کے ادارے کا ہے جو حضرت عمرؓ کے عہد میں قائم ہوا تھا۔ خلافت فاروقیؓ کے ابتدائی تین سال کے اندر شام، عراق اور فارس کا وسائل سے بھرپور علاقہ اسلامی ریاست کی تحویل میں آ گیا تھا۔ معرکۂ قادسیہ (۱۴ھ) فتح مدائن اور فتح جلولہ (۱۶ھ) نے مالِ غنیمت کی ایک بڑی مقدار کو مدینہ کے مرکزی بیت المال کا حصّہ بنا دیا۔[10] مفتوحہ علاقوں میں جزیہ اور لگان کی رقومات جہادی سرگرمیوں کی کفالت کے لیے کافی ہو گئیں۔ مرکزی بیت المال کی آمدنی اس تیزی سے بڑھی کہ اس اقتصادی نمو کو کام میں لانے کے لیے حضرت عمرؓ نے اپنے ذاتی اجتہاد سے دیوان عطاء کے نام سے باقاعدہ ایک مستقل ادارہ قائم کر دیا۔ اب تک جن لوگوں نے دین کے لیے جہاد کیا تھا ان کے لیے اور ان کے اہل خانہ کے لیے جہادی خدمات کی بنیاد پر سالانہ وظیفے متعین کیے گئے۔ حتیٰ کہ ان کی بیوی بچوں اور نابالغوں کے لیے بھی نقد اور غلّہ کی شکل میں وظائف مقرر ہو گئے۔ حضرت عمرؓ کے اس اجتہادی فیصلہ پر بعض کبار صحابہؓ نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اس طرح مسلمان پوری طرح حکومت پر منحصر ہو جائیں گے۔[11] تجارت ان کے ہاتھ سے جاتی رہے گی لیکن حضرت عمرؓ نے ان اعتراضات کو یہ کہہ کر خارج کر دیا کہ مفتوحہ علاقوں سے آمدنی بڑھ جانے کے سبب اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں۔[12]

ابتدائی چند سالوں میں دولت کی اس ریل پیل کا صرف یہ اثر دیکھنے کو ملا کہ لوگوں کا معیار زندگی کسی قدر بلند ہو گیا۔ معاشرے میں عام خوشحالی نے الفت و یگانگت کی عمومی فضا قائم کی اور حضرت عمرؓ کے اس اقتصادی فیصلہ کی عامۃ المسلمین کی طرف سے تحسین و تکریم کی جاتی رہی۔ اسلامی فلاحی ریاست کا یہ تصور بڑا ہی خوش کن تھا کہ ریاست اپنے شہریوں کی کفالت کو اپنی ذمہ داری محسوس کرتی ہے۔ البتہ اس بڑھتی ہوئی مرفع الحالی نے معاشرے کی تقلیب نظری میں اہم رول ادا کیا۔ آگے چل کر صورتحال اتنی بدل گئی کہ اموی عہد میں عرب مسلم معاشرہ ایسے مرفع الحال اور فارغ الاوقات لوگوں کا معاشرہ بن گیا جس سے فائدہ اٹھانے کے لیے دور دراز سے شعراء و مغنّی، قصّاص اور مسخرے ان علاقوں کا رخ کرنے لگے۔ عبدالملک کے عہد تک معاشرے کی ہیئت اس حد تک بدل گئی کہ غلاموں اور لونڈیوں کا قدیم ادارہ نئے اسلامی جواز کے ساتھ پوری طرح حرکت میں آ گیا۔ حتیٰ کہ فقہائے اسلام نے ملوکیت کے زیر اثر حیل زدہ تاویلوں کے ذریعے ان فرسودہ اداروں کو عین اسلامی استناد فراہم کر دیا۔

خلافتِ علیؓ اور پھر اس کے بعد اموی ریاست کے قیام نے مرکز خلافت کو مدینہ سے کوفہ اور شام کی طرف منتقل کر دیا۔ مرکز خلافت کی یہ تبدیلی بھی دور رس مضمرات پر منتج ہوئی۔ یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ آنے والے دنوں میں اسلام کے مدنی قالب کو کوفی اور شامی حضارت میں متشکل ہونا ہے۔ نسلی خلافت کے لیے شیعانِ علی میں غیر معمولی جوش و خروش کا پایا جانا اور شام میں امویوں کی نسلی بادشاہت کا متشکل ہونا دراصل اسی اجنبی حضارت کا ایک عکس تھا۔ تاریخ

کے مطالعہ میں ہمیں اس امر کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ شیخینؓ کی خلافت ہو یا عہد عثمانؓ و علیؓ کا بے چین مسلم معاشرہ، اپنی تمام تر جلالت نظری کے باوجود بنیادی طور پر یہ انسانوں کا معاشرہ تھا، جہاں باہمی نزاع کا پیدا ہونا فطری تھا۔ البتہ ان تمام حوادث کے باوجود جو کسی انقلابی معاشرے کی ابتدائی نسل کو پیش آتے ہیں اگر مسلمانوں کی اس پہلی نسل نے دینِ مبین کے سلسلے میں غیر معمولی استقامت اور وفاداری کا ثبوت دیا تو یہ سب کچھ ذاتِ ختمی رسالت کی تربیت کا اثر تھا۔ انسانوں کے اس معاشرے کو اگر اسی حیثیت سے دیکھا جائے تو ہمارے لیے یہ سمجھنا کسی قدر آسان ہو جاتا ہے کہ آنے والی صدیوں میں کاروانِ محمدی کی سست رفتاری کا واقعی سبب کیا تھا اور یہ کہ اس خرابی کا واقعی سرا کہاں پایا جاتا ہے؟ قتلِ عثمانؓ کے بعد مرکز خلافت کی کوفہ منتقلی حضرت علیؓ کا کوئی مستقل اجتہادی فیصلہ نہ تھا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ ابھی آپ کی خلافت پوری طرح مستحکم بھی نہ ہو پائی تھی، امت کو ایک امیر پر جمع ہونا باقی تھا کہ آپ شہید کر دیئے گئے۔ ادھر شام میں جو لوگ اب تک قمیصِ عثمانؓ کی جنگ لڑ رہے تھے انھوں نے خلافت پر اپنا دعویٰ مستحکم کر لیا۔ بعد کے دنوں میں ابن زبیرؓ نے اس صورتحال کو بدل ڈالنے کی جو کوشش کی اس سے کسی قدر یہ امید پیدا ہو چلی تھی کہ شام و عراق کی سرزمین سے خلافت کا مرکز اب ایک بار پھر حجاز کی طرف کوچ کرنے کو ہے۔ ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت کا چراغ بالآخر عبدالملک کے ہاتھوں گُل ہو گیا اور اس طرح مکہ اور مدینہ سے دور اجنبی ثقافت کے شہر میں اسلام کے شہنشاہی قالب کے متشکل ہونے کی راہ ہموار ہو گئی۔

عبدالملک کے عہد کو ہماری ملی تاریخ میں ایک نقطۂ انحراف کی حیثیت حاصل ہے۔ یہی وہ عہد ہے جب گذشتہ انحرافِ فکری کو باقاعدہ مستحکم ہونے کا موقع ملا۔ اب تک مناقب کی روایتوں کا استعمال گرمیٔ سیاست کے لیے کیا جاتا تھا۔ کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ یہ غیر ثقہ بیانات اور گرمیٔ کلام کی حامل روایتیں دینِ محمدیؐ کے قالب پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہیں۔ عبدالملک نے پہلی بار روایتوں کے سہارے بیت المقدس کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ کی بنا ڈال دی۔ عبدالملک ہی کے عہد میں عربی زبان ریاست کی انتظامی زبان قرار پائی اور اس طرح آگے چل کر عرب قالب کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دینے کی راہ ہموار ہو گئی۔ ریاست کی اس نئی لسانی پالیسی سے نہ صرف یہ کہ عرب عناصر پوری طرح حکومت کی انتظامی مشنری پر قابض ہو گئے بلکہ اسلام کے انقلابی پیغام کو بالعموم عرب امپریلزم کا ہراول دستہ سمجھا جانے لگا۔ عبدالملک ہی وہ پہلا حکمراں ہے جس نے سکّوں پر اپنا نام کندہ کرایا اور جس کے عہد میں اصلاحِ احوال کے آخری جزیرے یعنی ابن زبیر کی حکومت کا اس طرح خاتمہ ہوا کہ ایک بار پھر حسین بن علی کی شہادت کی یاد تازہ ہو گئی۔

گذشتہ انحرافِ فکری کو canonize کرنے کا کام اگر عہدِ عبدالملک میں ہوا تو اس کی ایک بڑی وجہ اس کا نسبتاً

طویل دور حکومت ہے جو کوئی بائیس سالوں پر محیط ہے۔ دیوانِ عطاء کی برکتوں سے مدنی معاشرے کی مرفع الحالی کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا اور جس نے دوسری نسل کے مسلمانوں کو فارغ الاوقات مشغلوں کا راستہ دکھایا تھا وہ آگے چل کر ایران وروم کے تہذیبی مظاہر کا اسیر ہو گیا۔ ایران کے نوآمدہ غلاموں اور کنیزوں نے عربوں کے رہن سہن اور طرزِ فکر کو اس حد تک متاثر کیا جس کا کسی قدر اندازہ یزید الناقص ابو خالد بن ولید کے اس شعر سے ہوتا ہے ۔

انا ابن کسریٰ وابی مروان
وقیصر جدی و جد خاقان[13]

گویا اموی حکومت کو ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ان کے حکمرانوں کے دل ودماغ پر قیصر وکسریٰ کے مقابلے میں ایک عرب امپریلزم کے قیام کا خواب مسلط ہو گیا۔ مسجدوں میں خلیفہ کے لیے مقصورہ بنایا گیا تا کہ وہ عام آدمیوں سے خود کو ممتاز، ظل اللہ سمجھا اور سمجھایا کرے۔ دروازوں پر حاجب مقرر کئے گئے اور عجمی سلاطین کی سی بود وباش خلفاء اسلام کا شعار قرار پایا۔ کہا جاتا ہے کہ ہشام بن عبدالملک جب حج کے ارادے سے نکلا تو چھ سو اونٹوں پر صرف اسکے استعمال کے کپڑے تھے۔[14] عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں جب گذشتہ خلفاء کی ضبط شدہ چیزیں نیلام کی گئیں تو شاہی توشہ خانہ میں صرف اونی جرابوں کی تعداد کوئی تیس ہزار پائی گئی۔[15] آگے چل کر عہد عباسی میں داد ودہش کے اس عمومی ماحول نے مزید ترقی کی۔ مامون کے عہد میں تین تین سو اقسام کے کھانے بیک وقت حکمرانوں کے دسترخوانوں کے زینت بنے۔[16] واثق باللہ نے تو سونے کا دسترخوان بنوا ڈالا جس میں تمام ظروف سونے کے استعمال ہوتے تھے اور جس کے وزن کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس دسترخوان کو مجموعی طور پر اسّی آدمی اٹھاتے تھے۔[17] مامون رشید کی شادی میں دولت وثروت کا جو غیر معمولی مظاہرہ ہوا اس کی کوئی مثال شاید اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی تاریخ میں نہیں ملتی۔ کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ اراکینِ سلطنت پر مشک وعنبر کی ہزاروں گولیاں نثار کی گئیں جو کاغذوں میں لپٹی ہوئی تھیں اور ہر کاغذ پر نقد مال، لونڈی، غلام اور جاگیروں کی تعداد لکھی تھی۔ اس لوٹ میں جس کے ہاتھ جو گولی آئے اسے فی الفور مخزن سے عطا کئے جانے کا حکم تھا۔[18] عہدِ عباسی کی جاہ وحشمت صرف الف لیلہ کی کہانیوں میں نہیں بلکہ تاریخی مصادر میں بھی محفوظ ہے۔ یہاں ہمارا مقصد ان چند بیانات سے اس سماجی ماحول کو متصور کرنا ہے جس نے اسلام کے نظری آفاقی پیغام پر بوجوہ اپنے اثرات مرتسم کئے، اور جس کو سمجھے بغیر نہ تو اس عہد کی صحیح تفہیم ممکن ہے اور نہ ہی ہمارے لیے اس اہم سوال کا جواب فراہم کرنا ممکن ہے کہ قرآنی دائرۂ فکر جس نے انسانی تہذیب کو ایک غیر متبدل تقلیبِ فکر ونظر سے دوچار کیا، آگے چل کر انحطاط کا شکار کیوں ہو گیا۔

حدیٰ خوانی سے حریمانِ جنسی تک

دنیا کی دوسری قوموں کی طرح عربوں میں بھی شعر وقصائد اور رقص وموسیقی کی روایت پائی جاتی تھی۔ معلقات کی معروف روایت، عکاظ میں شعرخوانی کی مجلسیں، سفر میں حدی خوانی، جنگوں میں رجزیہ اشعار کا استعمال اور بربط پر کسی دلفریب نغمے کے کانوں میں رس گھولنے کے مناظر عرب معاشرے کا جزولاینفک تھے۔ قرآن مجید نے شعر وقصائد کی بے سمتی اور بے مقصدیت پر تو ضرور نکیر کی البتہ لحنِ داؤدی کے حوالے سے نہ صرف یہ کہ نغمے کی زبان برقرار رکھی بلکہ مومنین کو اس بات کی خوشخبری بھی سنائی کہ انھیں ان کے اعمالِ صالحہ کے نتیجے میں ایسی جنتوں میں داخل کیا جائے گا جہاں وہ نغمے کی طرب انگیزیوں سے محظوظ ہوسکیں گے۔ (فاما الذین آمنوا واعملوا الصالحات فهم فی روضة یحبرون۔ ۱۵/۳۰)

عہدرسولؐ کا معاشرہ جلال وجمال، رزم وبزم کا ایک ایسا متوازن امتزاج تھا جہاں انسانی زندگی اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر تھی۔ اگر ایک طرف رسالۂ محمدیؐ کو مسلسل دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کا سامنا تھا اور جس کے سبب عسکری مہمات نے مدنی مسلمانوں کی زندگی میں بنیادی ترجیح حاصل کرلی تھی تو دوسری طرف شادی بیاہ تجارت وحرفت اور زندگی کی دوسری چہل پہل بھی اسی طرح جاری تھی۔ مورخین نے عہدرسولؐ کے مدنی معاشرے کی جو تفصیلات ہم تک پہنچائی ہیں اس میں دف اور بربط کی نغمہ سرائی جابجا دیکھنے کو ملتی ہے حتیٰ کہ رسولؐ اللہ کی آمدِ مبارک طلع البدر علینا کے طرب انگیز نغموں کے جلو میں ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دسیوں ایسے مواقع ہیں جہاں عید یا شادی بیاہ کے موقع پر لڑکیوں کی نغمہ سرائی[۱۹] یا حبشیوں کے رقص کا تذکرہ ملتا ہے۔ بعض روایتوں میں تو آنحضرتؐ کا تجویز کردہ ایک نغمۂ انبساط بھی منقول ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک یتیمہ تھی جسے آپؓ نے اس کے شوہر کے گھر رخصت کردیا۔ رسولؐ اللہ کو جب معلوم ہوا تو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ تم نے کوئی عورت اس کے ساتھ نہ کردی جو دف پر نغمہ سرائی کرتے ہوئے اس کے ساتھ جاتی۔ عائشہؓ کے پوچھنے پر کہ وہ گاتی کیا؟ آپؐ نے فرمایا کوئی ایسا نغمہ:

اتیناکم اتیناکم، فحیونا نحییکم، ولولا الذهب الاحمر ماحلت بوادیکم،
ولولا الحنطة الحمراء ماسمنت عذاریکم۔[۲۰]

قرآن مجید نے ادب کا ایک اعلیٰ معیار قائم کیا تھا۔ لحنِ داؤدی میں قرآن مجید کی تلاوت سننے والے کے دل و دماغ پر غیر معمولی اثرات مرتب کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ جب ایک بار حضرت موسیٰ اشعری کو آپؐ نے قرآن مجید پڑھتے سنا تو بقول ابوموسیٰ اشعری آپؐ نے فرمایا و انا استمع لقرأتك لقد اعطیت مزماراً من مزامیر آلِ داؤد۔[۲۱] روایتوں

میں زین القرآن باصواتکم[۲۲] کی تاکید اور اس خیال کا اعادہ کہ لیس منا من لم یتغن بالقرآن[۲۳] اور حسنِ قرأت کی مسلسل تحسین و تائید کا لازمہ تھا کہ یہ محرکات ایک ایسے دلِ مرتفع اور قلب پر سوز کو جنم دے جو نغمے کی زبان کا شناور ہو۔ اصحاب رسول میں ہر کسی کو اپنی توفیق بھر نغمے کی یہ شناوری عطا ہوئی تھی۔ تاریخی مصادر میں جن صحابۂ کرام کی نغمہ نوائی کے تذکرے موجود ہیں ان میں عبداللہ بن جعفرؓ، ابن زبیرؓ، عمر فاروقؓ، عثمان بن عفانؓ، معاویہ بن ابی سفیانؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حسان بن ثابتؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت بلالؓ کے علاوہ دسیوں اصحابِ نبویؐ کے نام ملتے ہیں۔[۲۴] عبداللہ بن جعفرؓ کے بارے میں تو یہ بھی منقول ہے کہ وہ نئی نئی دُھنیں بناتے اور اسے اپنی باندیوں سے بربط پر سنا کرتے۔[۲۵] کچھ اسی قسم کی باتیں ابن زبیرؓ کے بارے میں بھی منقول ہیں جن کے پاس بربط بجانے والی لڑکیاں موجود تھیں۔[۲۶] کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابن عمرؓ، ابن زبیرؓ کے ہاں گئے جہاں انھوں نے غالباً پہلی بار بربط دیکھی، پوچھا اے صاحبِ رسولؐ یہ کیا ہے؟ پھر ان کی خاموشی پر خود ہی فرمایا یہ تو کوئی شامی تراز و معلوم ہوتی ہے۔ ابن زبیرؓ کہنے لگے ہاں! اس پر عقلیں تولی جاتی ہیں۔[۲۷] اکابر صحابہ میں گو کہ حضرت عمرؓ غناء کے سلسلے میں اپنے تحفظ ذہنی کے لیے معروف ہیں لیکن خاص مواقع پر آپؓ سے بھی نغمے کی سماعت کا تذکرہ ملتا ہے۔[۲۸] اور عثمان غنیؓ کے سلسلے میں تو یہ روایت خاصی معروف ہے کہ ان کے پاس دو جاریہ تھیں جو انھیں نغمے سنایا کرتی تھیں اور جب نغمہ سنتے سنتے وقت سحر آ لگتا تو آپ فرماتے کہ بس کرو اب رک بھی جاؤ کہ یہ وقت استغفار کا ہے۔[۲۹] کہا جاتا ہے کہ ایک بار حسان بن ثابتؓ ایک دعوت میں مدعو کئے گئے۔ بڑھاپے کے سبب ان کی بینائی جا چکی تھی۔ کھانے کے بعد میز بانوں نے دو لڑکیوں کو بلایا جن کے پاس بربط تھی وہ حسان بن ثابت کا یہ شعر فلازال قصر.... الخ گانے لگیں۔ کہتے ہیں کہ حسان ان اشعار کو سن کر آبدیدہ ہو گئے۔ جب تک لڑکیوں کی نغمہ سرائی جاری رہی ان کی آنکھوں سے آنسو رواں رہے اور جب وہ خاموش ہوئیں تو حسان کی آنکھیں بھی خاموش ہو گئیں۔ حسان بن ثابت اس خوش نوائی پر اتنے متاثر ہوئے کہ کہنے لگے قد أرانی هناك سمیعا بصیرا یعنی ایسا محسوس ہوتا ہے گویا اس محفل میں میری سمع و بصر کی قوت پھر سے لوٹ آئی ہو۔[۳۰] معاویہ بن ابی سفیان کے بارے میں ماوردی نے لکھا ہے کہ وہ ایک بار عمروؓ بن عاص کے ساتھ عبداللہؓ بن جعفر کی مجلس میں پہنچے جو انہماکِ غنا کے لیے مشہور تھے۔ کہتے ہیں کہ ابن جعفر کی مجلس میں جب جاریہ کی نغمہ سرائی اپنے کمال کو پہنچی تو معاویہ کو اتنا لطف آیا کہ وہ تخت پر اپنا پاؤں پٹخنے لگے اور تب وہ بھی اس خیال کے قائل ہو گئے کہ فان الکریم طروب یعنی شریف آدمی صاحبِ کیف بھی ہوتا ہے۔[۳۱]

اس قسم کے بے شمار واقعات تاریخ و آثار کی متداول کتابوں میں موجود ہیں جن سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ قرن اول کا اسلامی معاشرہ تناسب و توازن کی ایک ایسی میزان سے عبارت تھا جہاں بیک وقت شمشیر و سناں اور طاؤس و رباب یکجا ہو گئے تھے۔ جہاں یہ دونوں عناصر ایک دوسرے کی نکیر کے بجائے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے

تھے۔ خلافتِ راشدہ میں جب مسلم معاشرے کو استحکام اور تحفظ فراہم ہوگیا اور عسکری معرکہ آرائیاں دور دراز علاقوں اور مسلسل وسیع ہوتی ہوئی سرحدوں تک منتقل ہوگئیں تو مکہ اور مدینہ فنونِ لطیفہ کے مراکز کی حیثیت سے ابھرنے لگے۔ عہد فاروقی میں بوجوہ غناء کو سماجی منظرنامے پر باقاعدہ منقح ہونے کا موقع نہ ملا البتہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں نجی مجلسوں میں بعض معروف گویّوں اور جاریوں کی نغمہ سرائی حجاز کی سماجی زندگی پر طلوع ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ مرفع الحالی تھی جو صحابہ کرام کی دوسری نسل کو دیوان عطا، موروثی نخلستان و املاک، غنائم اور کامیاب تجارت کے سبب حاصل ہوئی تھی اور دوسرا سبب یہ تھا کہ رسالۂ محمدیؐ اب اپنی بقا کی جنگ سے نکل کر استحکام اور غلبہ کے مرحلے میں داخل ہوگیا تھا۔ ایک غالب قوت کے ساتھ جنگ پر جانے والوں کے لیے اب اطراف و اکناف سے بآسانی مجاہدین دستیاب تھے سو ایسی صورت میں مکہ اور مدینہ کے ان مسلمانوں کے لیے جن کے باپ دادا نے رسالۂ محمدیؐ کے لیے اپنی زبردست قربانیاں پیش کی تھیں نسبتاً یہ سکون کے لمحات تھے۔ اس دور میں شعر و قصائد اور غناء و موسیقی کا تناسب سماجی منظرنامے پر سبقت لے جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ صورتحال کے کسی قدر اندازے کے لیے ہم یہاں تاریخ سے چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک بڑی ممتاز مثال سُکینہ بنت حسین (متوفیٰ ۱۱۷ھ) کی ہے جن کے یہاں اکثر غناء کی محفلیں منعقد ہوا کرتیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار عراق کا ایک ممتاز عیسائی مغنّی حُنین مدینہ آیا۔ سُکینہ کے گھر میں محفل غناء منعقد ہوئی۔ لوگوں کو دعوت عام دے دی گئی۔ سامعین کی کثرت تعداد کے سبب سارا گھر لوگوں سے بھر گیا کچھ لوگ چھتوں پر چڑھ گئے جو لوگوں کے وزن کو نہ سہار سکی اور عین پروگرام کے دوران وہ چھت گر گئی جس کے نیچے حُنین محوِ غناء تھا۔ سب لوگ تو بسلامت ملبہ سے نکل آئے لیکن حُنین جانبر نہ ہوسکا۔[۳۲] مدینہ کی معروف مغنّیوں میں عزۃ المیلاء کو خاص مقام حاصل تھا جس کی آواز میں بڑا سوز تھا اور جس کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ اس نے فارسی لے کو عربی نغموں میں پیوست کر دیا ہے۔ حسان بن ثابت اس کی نغمہ سرائی کے بہت قائل تھے۔[۳۳]

شعر و نغمہ نے دارالخلافہ کی سماجی زندگی میں اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ معاشرے کا پڑھا لکھا طبقہ اس فن سے واقفیت یا کم از کم اس سے محظوظ ہونے کو تہذیب کی شان سمجھتا۔ بڑے بڑے فقہا اور محدثین اپنی ذہنی تکان دور کرنے اور ذوقِ لطیف کی تسکین کے لیے ان محفلوں کا سہارا لیتے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار حسین بن دھمان اشقر دوپہر کے وقت ایک سنسان سڑک پر مدینہ میں ذوجدن حمیری کے یہ شعر گاتے ہوئے جا رہے تھے۔

مابال اھلك یا رباب
خضراً کانھم غضاب

تب ہی ایک گھر کی کھڑکی کھلی۔ ایک مشرع شخص نے انہیں پھٹکار لگائی: خبیث تو نے غلط گایا، خواہ مخواہ میری نیند خراب

کی۔ پھر وہ خود گانے لگا۔ ایسا محسوس ہوا جیسے طویس مغنّی پھر سے جی اٹھا ہو۔ پوچھنے پر پتہ لگا یہ کوئی اور نہیں محدث عصر مالک بن انس ہیں جن کی بچپن کی تربیت کا اثر اب تک ان پر باقی تھا۔[۳۴] زید بن ثابت کے ہاں ایک بار ایک تقریب کے موقع پر جب مدینہ کے اکثر باشندے اور ممتاز صحابہ جمع تھے حسان بن ثابتؓ کی موجودگی میں عزۃ المیلاء نے اپنی پرسوز آواز سے لوگوں کو محظوظ کیا۔ اس نے ستار بجا کر حسان بن ثابت کے اشعار سنائے۔ کہتے ہیں کہ حسان بڑے انہماک سے سنتے رہے ان کے جذبات امڈ آئے اور آنکھیں نم ہوگئیں۔[۳۵] عطاء بن ابی رواح (متوفی ۱۱۵ھ) کے ہاں بھی ایک ایسی تقریب کا تذکرہ تاریخ میں محفوظ ہے۔ تقریب کے خاتمے پر عطاء کے مقرب اور مخصوص دوستوں نے اس عہد کے معروف مغنیوں غریض اور ابن سُریج کو دعوت سخن دی۔ ابن سُریج نے ستار سنبھالا اور ابن کثیّر کے یہ شعر گانے لگا۔

بليلىٰ و جارات لليلىٰ كا نها

نعاج الملا تحدى بهن الأباعر

کہتے ہیں کہ حاضرین پر بے خودی سی طاری ہوگئی اور خود عطاء کبھی ہونٹوں کی جنبش اور کبھی سر کے اشارے سے تائید کرتے دیکھے گئے۔[۳۶]

سعید بن مسیّب (متوفی ۹۴ھ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک بار مکہ کی ایک گلی سے گزر رہے تھے تو انھیں عاص بن وائل کے گھر سے معروف مغنّی اخضر حربی کے گانے کی آواز آئی۔

تضوع مسكابطن نعمان أن مشت

به زينب في نسوة خفرات

وادئ نعمان مشک کی خوشبو سے عطر بیز ہوگئی جب زینب اپنی شرمیلی سہیلیوں کے ساتھ وہاں سے گذری

ولما رأت ركب النُميرى اعرضت

وكم من ان يلقنه حذرات

نمیری کی سواری کو دیکھ کر اس نے منہ پھیر لیا، کہ وہ اور اس کی سہیلیاں اس کے روبرو ہونا نہیں چاہتی تھیں۔

سعید بے خود ہوگئے زمین پر پیر پٹختے ہوئے کہنے لگے: بخدا یہ ہے کانوں کا رس اور پھر یہ تین اشعار فی البدیہہ ان کی زبان سے نکلے۔

وليست كأخرى اوسعت جيب درعها

وأبدت بنان الكف بالجمرات

اس عورت کی طرح نہیں جس نے سینے کی نمائش کے لیے اپنی قمیص کا گریباں وسیع کر لیا ہے اور منیٰ میں کنکریاں

پھینکتے وقت اپنی مہندی لگی انگلیاں دکھاتی ہے۔

وعالت فتات المسك وحفاً مرجلاً
علی مثل بدر لاح فی الظلمات

جس نے مشک کا برادہ اپنے گھنے خوشنما سیاہ بالوں میں جو اس کی حسین صورت کو سجائے ہوئے ہیں ڈال لیا ہے۔

وقامت تراءی یوم جمع فأفتنت
برویتها من راح من عرفات

جو عرفات میں قیام کے دن مجمع میں کھڑے ہو کر حاجیوں کے دل للچاتی ہے۔[۳۷]

ابتدائے عہد میں شعر و غناء تقویٰ کی ضد کے بجائے حدی خوانی کا توسیعہ سمجھا جاتا تھا۔ عراق کے فقہاء و محدثین گو کہ غناء کے سلسلے میں ایک طرح کا تحفظ ذہنی رکھتے تھے البتہ مکہ اور مدینہ کے اہل علم جن کی تہذیبی روایت میں شعر و قصائد اور غناء و موسیقی رچی بسی تھی اسے متوازن زندگی کا صحت منداظہار سمجھتے جس میں شرکت ان کی ثقاہت کو کسی طرح مجروح نہیں کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار عبداللہ بن عمر حج کے ارادے سے مکہ گئے وہاں انھوں نے ایک خوبصورت عورت کو بدزبانی کرتے دیکھا آپ نے تلقیناً اس سے کہا خدا کی بندی کیا تم حج کے ارادے سے نہیں آئی جو اس طرح بد کلامی کر رہی ہو۔ کہنے لگی کیا مجھے اس بات پر غصہ نہ آئے کہ عرجی نے میرے بارے میں یہ اشعار کہے ہیں۔[۳۸]

اماطت کساء الخزعن حروجهها
و ادنت علی الخدین بردا مهلهلا

اس نے ریشمی کپڑا چہرے سے ہٹا کر اس کی جگہ جھلملاتی چادر ڈال لی

من اللاء ولم یحجن یبغین حسبة
ولکن لیقتلن البری ء المغفلا

وہ ان عورتوں میں سے ہے جو ثواب کے لیے نہیں بلکہ سادہ لوحوں کو قتل کرنے کے لیے حج کرتی ہیں۔

ابتدائے عہد کے اس معاشرے میں تلواروں کی جھنکار کے ساتھ شعر و نغمہ کی لَے بھی شامل تھی۔ زندگی اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر تھی۔ شعر و نغمہ کی فراوانی بلکہ بعض حالات میں اس کی کسی قدر زیادتی بھی نہ تو اہل تقویٰ کا تقدس پامال کرتی اور نہ ہی سنجیدہ علمی مشاغل کے لیے اسے مضر سمجھا جاتا۔ زندہ انسانوں کے معاشرے میں مرد و زن کی باہمی نوک جھونک اور شعر و نغمہ میں ان باتوں کا منعکس ہونا بھی معمول کی بات سمجھی جاتی۔ سُکینہ جیسی مومنہ متقیہ کے لیے جن کے غیر معمولی حُسن اور تنک مزاجی کا شہرہ تاریخ کی کتابوں میں عام ہے اور آلِ فاطمہ کے حوالے سے جن کی غیر

معمولی سماجی توقیر سے بھی ہم ناواقف نہیں، ان کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ غناء کی مجلسِ عام منعقد کریں۔ تب شعر و نغمہ کی پذیرائی دین سے انحراف کا ہم معنیٰ نہیں سمجھی جاتی تھی۔ البتہ آگے چل کر امیر معاویہ کی وفات کے بعد سیاسی ڈھانچے میں بعض بنیادی تبدیلیوں کے سبب معاشرہ کی بنیاد کچھ اس طرح ہل گئی کہ پاکیزہ نفوس کا یہ زندہ انسانی معاشرہ اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ باقی نہ رہ سکا۔

یزید بن معاویہ کے زمانے سے خلافت کے لوازمات اور مظاہرات میں غیر معمولی تبدیلی آ گئی۔ کسی بھی جابرانہ نظام میں اس بات کی گنجائش کم ہوتی ہے کہ حکمرانوں کی لغزشوں پر برملا تنقید کی جائے یا ان کی اصلاح کے لیے عقلی دلائل کا سہارا لیا جائے۔ اس کے برعکس دربار میں ان ہی علماء کو رسائی اور پذیرائی ملتی ہے جو حکمرانِ وقت کی منشا و مزاج کے مطابق دین کو ڈھالنے کا سلیقہ رکھتے ہوں۔ یزید کے مخالفین اس پر جو بہت سے الزامات عائد کرتے تھے اس میں ایک الزام شراب نوشی کا بھی تھا۔ تاریخ کے متحارب اور متخالف بیانات کے سبب ہم یہ کہنے کے پوزیشن میں تو نہیں ہیں کہ حقیقتِ واقعہ کیا تھی البتہ اموی دور میں نبیذ اور عہد عباسی میں شربتِ قند گلاب کے استعمال کا تذکرہ تاریخی مصادر میں کثرت سے آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک مہینہ میں کم از کم ایک بار دل کھول کر شراب پیتا تھا۔ یزید ثانی اور ولید ثانی تو ہر وقت نشہ کی کیفیت میں رہتے تھے۔ علمائے عراق کے فتاوائے حیل نے نبیذ جیسے مسکّر کو اہل ہوس کے لیے حلال کر دیا تھا۔ رہی سہی کسر شہاب زہری کی ان روایتوں نے پوری کر دی جس کے مطابق باندیوں کا جنسی استحصال جائز سمجھا گیا تھا اور جو ان شارحین کے مطابق قرآنی بیان ملک یمین کے قبیل سے تعلق رکھتی تھیں۔ اموی حکمرانوں کی ان تعبیرات نے نہ صرف یہ کہ اسلامی معاشرے کی پاکیزہ تصویر کو پوری طرح مسخ کر دیا بلکہ رزم و بزم کے امتزاج کا وہ تقدس بھی پامال ہو گیا جسے اسلام کی صحت مند ثقافت نے تشکیل دیا تھا۔ آگے چل کر غلاموں اور باندیوں کے ادارے کا اس شدت سے احیا ہوا کہ خواجہ سراؤں کی فوج ظفر موج اموی، عباسی اور ترک عثمانین کے درباروں میں صدیوں چلتی پھرتی دیکھی گئی اور شیخ الاسلام کی ایماء بلکہ ان کے فتوؤں سے تحریک پا کر حکمرانوں کے حرم خوبصورت کنیزوں سے معمور رہے۔

گو کہ باندیوں کے استحصالِ جنسی پر ابتدائے عہد میں عمر بن عبدالعزیز جیسے شخص، جنھیں جمہور امت میں رسالۂ محمدیؐ کے پہلے مجدد کی حیثیت حاصل ہے، نے سخت الفاظ میں احتجاج بلند کیا[۳۹] جس سے کم از کم اس بات کا تو اندازہ ہوتا ہے کہ مِلک یمین کی مقبول عام تعبیر جو مالکوں کو جاریہ سے جنسی تسکین کا جواز فراہم کرے عمر بن عبدالعزیز کے نزدیک ہرگز قابل قبول نہیں تھی۔ لیکن جب ایک بار روایت سازوں نے بطن و فرج کے مارے حکمرانوں کے لیے یہ راستہ کھول دیا تو پھر اس سیلاب بلاخیز کا راستہ کون روک سکتا تھا۔

اکتشافی ذہن پر اجنبی اثرات

یہ تھا وہ سماجی منظر نامہ جو سیاسی نظام کے انتشار اور اس کے مسلسل زوال کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ مرکز خلافت کی مدینہ سے منتقلی جیسا کہ ہم نے عرض کیا آگے چل کر ایک مستقل تقلیب نظری کا سبب بن گئی۔ اس کا ایک بڑا سبب تو یہ تھا کہ کوفہ، دمشق سے ہوتا ہوا دارالخلافہ جب بغداد پہنچا ہے تو اس وقت دور دراز کے بڑے شہروں میں مسلمانوں کی آبادی تین چار فیصد سے زیادہ نہ تھی۔ اموی گورنر عبیداللہ بن زیاد کے مطابق ٦٤ھ تک عراق میں مشرف بہ اسلام ہونے والوں کی تعداد تین فیصد سے زیادہ نہیں تھی۔[۴۰] جو کہ ہارون رشید کے عہد میں چالیس فیصد تک جا پہنچی۔[۴۱] اسلام کے سماجی تہذیبی بلکہ سچ پوچھئے تو عقلی اور نظری قالب پر بھی غیر مسلمین یا نومسلمین کی ثقافت کا مرتسم ہونا فطری تھا۔ کوفہ، دمشق یا بغداد صرف سیاسی مراکز نہ تھے بلکہ ہر سیاسی مرکز کی طرح انھیں بہت جلد نئی تہذیب کے ثقافتی منارۂ نور کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ مرکز خلافت کی اس منتقلی نے آنے والے دنوں میں ہر قسم کے فکری التباسات کے داخلے کی گویا راہ ہموار کر دی۔ رفتہ رفتہ اسلام کے مدنی قالب پر دمشق و بغداد کی تہذیبی جاہ وحشمت غالب آ گئی۔

یہی وہ عہد ہے جب شام میں مسلمانوں کا اہل کلیسا کی دانشوری سے راست سابقہ پیش آیا اور انھیں اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ ان کے منہج فکر کا نہ صرف یہ کہ مطالعہ کریں بلکہ ان کے لیے خطاب کا ایک ایسا لب ولہجہ تشکیل دیں جو انھیں دین مبین کی حقانیت پر قائل کر سکے۔ عہد اموی، خاص طور پر عبدالملک کے عہد میں، اجنبی مآخذ سے فنّی کتابوں کے ترجمے کا ذکر ہم گذشتہ باب میں کر آئے ہیں۔ ہشام بن عبدالملک کے عہد میں ارسطو کے بعض رسالوں اور فارسی ادب کے بعض شہ پاروں کے تراجم کا تذکرہ بھی تاریخی مصادر میں موجود ہے۔[۴۲] عہد عباسی کی ابتداء سے ترجمہ نے ایک علمی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اولاً فارسی (پہلوی) اور سریانی سے اور پھر راست یونانی ماخذ سے تراجم کے انبار لگ گئے۔[۴۳] کوئی ڈیڑھ دوسو سالوں تک تحریک ترجمہ نے وہ اودھم مچائی کہ فارسی، سریانی، یونانی اور ہندی مآخذ سے جو کچھ بھی رطب ویابس ہاتھ لگا اسے ترجمہ کی میز پر لے آیا گیا۔ اجنبی مآخذ کے سلسلے میں اس وسیع النظری کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ نظری طور پر رسالۂ محمدیؐ علوم کے سلسلے میں ایک مشفقانہ رویے کا حامل تھا۔ علم خواہ کسی ماخذ سے آئے اور کہیں بھی پایا جائے مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کی گئی تھی کہ وہ اس سے استفادہ میں کسی بھی تحفظ ذہنی کا شکار نہ ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ ۱٦ھ میں جب عمرو بن عاص کے ہاتھوں مصر فتح ہوا اور اس موقع پر مدرسہ اسکندریہ کا صدر ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ اس کی توحید آمیز علمی گفتگو سے بہت محظوظ ہوئے۔[۴۴] گویا ابتداء سے ہی مسلمانوں کے لیے علم اور اہل علم خواہ وہ کسی بھی تہذیبی ماخذ سے آئے ہوں لائقِ احترام سمجھے گئے۔ امیر معاویہ کا طبیب خاص ابوالحکم نصرانی تھا اور عمر بن

عبدالعزیز کے دربار کا مشہور طبیب ابن الجبر الکنعانی تھا۔ اجنبی ماخذ سے کسب استفادے کی یہ صحت مند روایت رسالۂ محمدیؐ کے کارواں کو مہمیز کرنے میں یقیناً ممد و معاون ثابت ہوتی اگر رسالۂ محمدیؐ پر ملوکیت کے سائے نہ پڑے ہوتے اور اگر داخلی انتشار اور مناقب کی روایتوں نے مسلمانوں کی نظری بنیادوں کو متزلزل نہ کیا ہوتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ سیاسی نظام کے بحران اور پھر جلد ہی اس کی تقلیبِ نظری کے سبب افتراق انتشار کا وہ بازار گرم ہوا کہ اجنبی علوم کے قبول واسترداد کے لیے کوئی واقعی تحلیل وتجزیہ تو کجا ان علوم کو مختلف متحارب فرقوں نے اپنے علمی ہتھیار کی حیثیت سے اپنا لیا۔ جبر وقدر سے جو بحث شروع ہوئی تھی وہ قدمِ عالم سے ہوتی ہوئی خلقِ قرآن تک جا پہنچی اور اس طرح اجنبی منہج فکری کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ مسلمانوں کے تشتتِ فکری کے اس عہد میں فی نفسہٖ حق وباطل کی میزان بن جائے۔

ابتدائے عہد کے تذکرہ نگاروں نے اس عہد کے سلسلے میں جو متحارب اور متخالف بیانات ہم تک پہونچائے ہیں اسے عام طور پر فرقہ وارانہ عینک اور گروہی تعصّبات کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ یا تو تاریخ کا شیعی یا سنّی ورژن ہمارے سامنے آتا ہے یا پھر ہمارے تحلیل وتجزیے کی قوت جواب دے جاتی ہے اور ہم الصحابہ کالنجوم اور کلھم عدول جیسے بیانات پر اکتفا کرنے میں عافیت جانتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم عہدِ صحابہ اور عہد تابعین کو زندہ انسانوں کے عہد کی حیثیت سے دیکھ سکیں اور یہ حقیقت بھی ہماری نگاہوں میں مستحضر رہے کہ یہ حضرات ایک پُر آشوب دور میں، جب رسول اللہؐ کی ابھی ابھی وفات ہوئی تھی، تحمیل رسالۂ محمدیؐ کی جانگسل ذمہ داریوں کو انجام دے رہے تھے تو ہمارے لیے مسائل کی تفہیم کسی قدر آسان ہوسکتی ہے۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں قتلِ عثمانؓ کے حادثہ فاجعہ نے سیاسی نظام کو متزلزل کر دیا ہو، مدینہ سے کوفہ اور کوفہ سے دمشق تک باہمی نزاع نے صحابہ کرامؓ کی اولین صف میں اتنا سخت اختلاف برپا کر دیا ہو کہ مختلف سیاسی دھڑے وجود میں آگئے ہوں، فتنہ کے اس پرآشوب دور کی صحیح تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہم تاریخ کے بجائے تاریخ کا بین السطور پڑھنے کے فن سے کسی قدر آشنا ہوں ورنہ مورخین کے ذاتی رجحانات اور ان کی ذاتی وابستگیاں ہمارے لیے ہمیشہ سدّ راہ ہوتی رہیں گی۔ پھر ہمارے لیے یہ ممکن نہ ہوسکے گا کہ ہم اس بنیادی اور اہم ترین سوال کا جواب تلاش کرسکیں کہ رسالۂ محمدیؐ کی موجِ بلاخیز جو کبھی تمام اطراف واکناف کو اپنی لپیٹ میں لے رہی تھی آنے والے دنوں میں اس کی رفتار اور سمت میں بنیادی تبدیلی کیسے واقع ہوگئی۔ تاریخ کے بین السطور سے میری مراد مورخین کی چشمِ ادراک سے ماوراء وہ سب کچھ دیکھنے اور دکھانے کی کوشش ہے جو بالعموم متخالف بیانات میں گم ہو گئے ہیں اور جس کا تذکرہ بالعموم متداول تاریخ نویسی میں نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ مثال کے طور پر وفات نبویؐ کے بعد تیس سالوں پر مشتمل عرصے کو خلافت راشدہ سے موسوم کرنا جمہور اہل سنت کے لیے عقیدے کا مسئلہ تو ہوسکتا ہے تاریخی اعتبار سے قتلِ عثمانؓ کے بعد کا عرصہ خلفائے ثلاثہ کے عہد سے بالکل مختلف ہے کہ اس پورے عرصے میں قمیصِ

عثمانؓ کے حوالے سے مسلمان نہ صرف یہ کہ باہم برسرِ پیکار رہے بلکہ چوتھے خلیفہ کی تنصیبِ امامت بھی پورے طور پر تمام بلاد و امصار میں قائم نہ ہو سکی۔ اسی طرح عبداللہ بن زبیر جن کی خلافت بشمولِ حجاز کوئی ساڑھے نو سال تک عالمِ اسلامی کے ایک بڑے حصّے پر قائم رہی، ان کی خلافت کا تذکرہ مقبول عام تاریخ نویسی کا حصّہ کم ہی سمجھا جاتا ہے۔ ایسا اس لیے کہ تاریخ کا سنّی فہم خلفائے اربعہ کے بعد اموی اور عباسی حکمرانوں کو سیاسی نظام کے تسلسل کے طور پر دیکھتا ہے جب کہ تاریخ کا شیعی فہم حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل قرار دے کر امامت کی مختلف تعبیرات کو جزوِ دین سمجھ بیٹھا ہے۔ تاریخ میں عقیدے کی آمیزش یا تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنا گمراہ کن بلکہ بسا اوقات تباہ کن مضمرات پر منتج ہوا ہے۔

ہمارے مورخین نے بالعموم قرنِ اول کو ایک ایسے معاشرے کے طور پر دیکھنے کی کوشش کی ہے جہاں اولاً نزول قرآن سے پہلے اہل عرب تہذیب و تمدن کے بنیادی تصورات سے نا آشنا نظر آتے ہیں۔ ثانیاً یہ خیال عام ہے کہ اسلام کی آمد کے بعد معاشرہ ایک طرح کی قدسی صفتی کا حامل ہو گیا تھا اور اسی مناسبت سے ابتدائی ایام کو عہد زریں سے تعبیر کرنے کا رواج بھی عام ہے۔ ثالثاً یہ حقیقت عام طور پر نظر انداز کر دی جاتی ہے کہ ابتدائی ایام جہاں وحی ربانی کی انقلابی دعوت غور و فکر کے فرسودہ ڈھانچوں کو متزلزل کیے دیتی تھی ایک ایسی عبوری صورتِ حال سے عبارت تھا جہاں نظریات کی باہمی چپقلش اپنے عروج پر تھی۔ رابعاً عہد صحابہ میں مسلم ریاست کی سرحد کی غیر معمولی توسیع کے سبب ساسانی اور رومی تہذیبی عوامل بھی پوری طرح رزم آرائی کے لیے میدان میں آ گئے تھے۔ خامساً اس قافلۂ حق میں بسا اوقات ایسے لوگوں کی شمولیت کا بھی احساس ہوتا تھا جنھوں نے نئے نظام کو محض ایک سیاسی تبدیلی کے طور پر گوارا کیا تھا اور جن کی مسلسل فکری مداخلت تفہیم و تعبیر کی نئی بحثوں کو جنم دینے کا سبب بن رہی تھی۔ سادساً سلف صالحین کے اس عہد میں ایسے اہل علم کی بھی کمی نہ تھی جو یا تو قدیم منہج تعبیر کے رسیا ہونے کے سبب یا پھر عمداً دین مبین کے قرآنی قالب کو اپنی دانشورانہ مداخلت کے ذریعے بدل ڈالنے کا گہرا داعیہ رکھتے تھے۔ سلف صالحین کے اس معاشرے میں گویا سلفِ طالعین کی بھی ایک قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو عمداً یا سہواً کبھی کلامی بحثوں کو جنم دیتے اور کبھی گمراہ کن روایتوں کو رسولؐ اللہ سے منسوب کرنے سے بھی باز نہ آتے۔ گویا ہر اعتبار سے اسلام کے ابتدائی ایام متبعین محمدؐ کے لیے ایک ہلا مارنے والی کیفیت سے عبارت تھے۔ عہد ابوبکرؓ میں ردّہ کی جنگ ہو یا قتل عثمان کا حادثۂ فاجعہ یا پھر صفین اور جمل کی جنگیں جو بالآخر شہادتِ علی پر منتج ہوئیں اور جو آنے والے دنوں میں ہمارے تہذیبی سفر کی بے سمتی کا علامیہ بن گئیں۔ ان تمام واقعات کو اسی سماجی پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔

عہد اوّل کا معاشرہ بعض اصحاب کے لیے کس ذہنی تشنج اور فکری ناپائیداری سے عبارت تھا اس کا کسی حد تک اندازہ صفین کے واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جب حضرت علیؓ کے خیمے سے بہت سے لوگ یہ کہتے ہوئے جدا ہو گئے کہ

جناب امیر نے تحکیم کو قبول کر کے ایک بڑی معصیت کا ارتکاب کیا ہے۔ خوارج اپنے ان نتائج تک پہنچنے میں دراصل ان فلسفیانہ مباحث اور کلامی منہج کا شکار ہو گئے جو اس عہد میں کمیاب مگر معدوم نہیں تھے۔

سیاسی بحران کا یہ دور مسلمانوں کے لیے ایک ہمہ جہت چیلنج کا عہد تھا۔ قرآن کے تعمیر کردہ اکتشافی ذہن کو اب ایک ایسی تہذیب سے سابقہ تھا جو استقرائی کے بجائے استخراجی منہج علمی میں ید طولیٰ رکھتی تھی۔ دوسری طرف اسکندریہ، بلادِ شام اور جوندیساپور میں علم و معرفت کے حوالے سے جو علمی باقیات پائے جاتے تھے اس میں بھی ایک غالب قوم کی حیثیت سے مسلمانوں کی دلچسپی فطری تھی۔ عہد اموی میں خلافت کی عرب امپریلزم میں تقلیب اور پھر عہد عباسی کا جاہ و حشم اس نئی تقلیبِ فکری کے لیے اجنبی ماخذ میں وافر سامان پایا جاتا تھا۔ ایسی صورت میں جو لوگ اموی اور عباسی امپریلزم کو اسلام سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا تھے ان کے ذہنوں کا اس نئی علمی تحریک سے مبہوت بلکہ مسموم ہو جانا فطری تھا۔ اکتشافی ذہن کی کوئی دو تین صدیاں تحریک ترجمہ اور اس کی پیدا کردہ التباسات کا پردہ چاک کرنے میں صرف ہو گئیں۔ سائنسی علوم میں جہاں مشاہدہ کو کلیدی حیثیت حاصل تھی ان اغلاط کی درستگی کا رفتہ رفتہ سامان کر لیا گیا البتہ کلامی اور فلسفیانہ مباحث میں ان کے پیدا کردہ التباسات ہمارے فقہی منہج میں در آئے اور اس لیے اس کا خاطر خواہ ازالہ ممکن نہ ہو سکا۔

حیرت ہوتی ہے کہ قرآن مجید جو خود کائنات پر ایک نئے انداز سے غور کرنے کی دعوت دیتا تھا اس کی یہ دعوت اموی سلطنت کے استحکام کے ساتھ پس پشت چلی گئی اور اس کے بالمقابل سات آٹھ سو سال پرانی قدمائے یونان کی ازکار رفتہ کتابیں اکتشافی علوم کا حوالہ بن گئیں۔ گویا اسلام کی دعوتِ اکتشاف و تسخیر پر یونانی علوم نے التباسات کی ایک ایسی دھند قائم کر دی جس کے زیر اثر نویں سے سولہویں صدی عیسوی تک فکری مطلع بڑی حد تک ابر آلود رہا اور جب یہ دھند چھٹی تو سیادت کی لگام مسلمانوں کے ہاتھوں میں ڈھیلی پڑ چکی تھی۔ مغرب میں اکتشاف و تسخیر کی جو نئی دنیا قائم ہوئی وہاں قدمائے یونان کی کتابیں تو کجا ان کتابوں کے حوالے بھی مسموم کر دیئے گئے جو مابعد یونانی مآخذ کی حیثیت رکھتے تھے۔ دوسری طرف فقہی منہج استخراج اور تفسیر و تاویل پر یونانی منہج کے اثرات نے قرآن مجید کو راست تنزیل کی حیثیت سے برتنے میں ایسی دشواریاں عائد کر دیں جس کے سبب قرآنی دائرۂ فکر میں دوبارہ واپسی مشکل ہو گئی۔ یہاں تک کہ اس بظاہر علمی طلسم سے نکلنے میں صدیاں صرف ہو گئیں تب جا کر کہیں ایسے باحوصلہ علمائے فنون پیدا ہوئے جنھوں نے بطلیموسی نظام اور ارسطاطالیسی فلسفہ کا ابطال واضح کیا۔ لیکن تب تک بہت دیر ہو چکی تھی۔ مسلم ذہن یونانی متروکات کا اس حد تک خوگر ہو چکا تھا کہ خود قرآن مجید کی تاویلات، فقہ کے اصول اور اس کی استخراجی منطق سب کچھ قدیم یونانی فکر کا توسیعہ بن کر رہ گئی تھی اور یہ سب کچھ اتنا فطری اور معمول کا عمل لگتا تھا کہ کسی کو اس کی اجنبیت کا احساس بھی نہیں ہوتا

تھا۔

یونانی حکماء کی وہ کتابیں جو فلکیات، طب، ریاضی اور ہیئت جیسے موضوعات سے متعلق تھیں ان کے ابطال پر گوکہ صدیاں صرف ہوئیں لیکن چونکہ یہ علوم مشاہدے کی میزان پر بیک نظر ناقص معلوم ہوتے اس لیے ان کی علمی حیثیت ابتداء سے ہی مشکوک رہی البتہ فلسفیانہ مباحث نے جن کا مشاہدے کی میزان پر پرکھا جانا ممکن نہ تھا مسلم ذہن کو سخت ذہنی تشنج سے دوچار رکھا یہاں تک کہ استخراجی منطق کے ابطال کے لیے مرتب کیا جانے والا علم کلام فی نفسہٖ علم کی ایک معتبر شاخ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اور اس کے اثرات سے اسلامی فکر کا کوئی گوشہ باقی نہ بچ سکا۔

مسلم ذہن پر دانش یونانی کی ہیبت

فلسفہ اور کلام کو حق کی کسوٹی قرار دیے جانے کا بنیادی سبب تو حکماء یونان کی غیر معمولی مفروضہ عظمت تھی جو بوجوہ عہد اموی کے آخری ایام اور عہد عباسی میں مسلمانوں کے دل و دماغ پر قائم ہوگئی تھی۔ اور جس کا بنیادی سبب رسالۂ محمدیؐ کی صحیح قدر و قیمت کا پسِ پشت چلا جانا تھا (جس کا تفصیلی محاکمہ ہم پہلی جلد میں کرچکے ہیں) آثار و روایات کے نام پر علمِ دین کے ظہور نے رسالۂ محمدیؐ کی جلالت کو جس طرح مجروح کیا اس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ یہاں چند اشارات پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا جس سے اس نکتہ کی کسی قدر تفہیم ہوسکے کہ آخر رسالۂ محمدیؐ کے حاملین پر اہل یونان کی غیر معمولی عظمت و جلالت بلکہ ہیبت کے قائم ہونے کا سبب کیا تھا۔

حضرت معاویہ کی وفات کے بعد سے ہی مسلمانوں کے سیاسی discourse میں ایک بڑی تبدیلی واقع ہوگئی تھی۔ تاریخی بیانات پر اگر اعتبار کیا جائے تو حیرت ہوتی ہے کہ یزید کے دربار میں علی ابن حسین کو مخاطب کرتے ہوئے یزید نے جو بعض ناگوار جملے کہے اس میں ایک یہ بھی تھا کہ تم ہاشمی ہمیشہ سے ہم سے فروتر رہے، البتہ جب تم لوگوں نے نبوت کا پانسہ پھینکا تو تمہیں ہم لوگوں پر یک گونہ سبقت حاصل ہوگئی کہاں کی وحی اور کہاں کے فرشتے یہ سب کچھ سیادت کو ہڑپنے کی ایک چال تھی۔[۴۵] اسی عہد میں ابن زبیر نے جب مکہ میں اپنی خلافت کا علم بلند کیا اور اس سلسلے میں انھوں نے شام سے آئے ہوئے یزیدی وفد کو قائل کرنے کی کوشش کی تو ان کے دل و دماغ پر نسبی اور نسلی تفوق کے دلائل غالب نظر آتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا یہ بتاؤ اخلاق و کردار اور جہادی خدمات کے اعتبار سے میں بہتر ہوں یا یزید؟ نعمان بن بشیر انصاری جو اس وفد کے ایک اہم رکن تھے اور جن سے تخلیہ میں یہ بات ہو رہی تھی انھوں نے فرمایا یقیناً آپ۔ میرے والد بہتر تھے یا یزید کے والد؟ نعمان کا جواب تھا یقیناً آپ کے۔ میری والدہ اسماءؓ بنت ابی بکر بہتر ہیں یا یزید

کی؟ یقیناً آپ کی! نعمان نے پھر کہا۔ میری خالہ عائشہؓ بہتر ہیں یا یزید کی؟ یقیناً آپ کی! نعمان نے پھر تسلیم کیا۔ میری پھوپھی خدیجہ زوجہ رسولؐ بہتر ہیں یا یزید کی پھوپھی؟ بلاشبہ آپ کی پھوپھی! نعمان نے پھر تائید کی۔ ابن زبیر کہنے لگے کہ میرے ان تمام مناقب کے باوجود تم یہ کیسے چاہتے ہو کہ میں یزید کی بیعت کرلوں اور اسے خلیفہ رہنے دوں۔[۴۶] آگے چل کر استحقاق خلافت کے مسئلہ پر نفس ذکیہ اور منصور کے مابین جو طویل خط و کتابت ہوئی اس میں بھی نسلی اور موروثی قرابت کو جواز قرار دینے کی کوشش ملتی ہے اور دونوں فریق ان ہی بنیادوں پر ایک دوسرے کے مقابلے میں خود کو خلافت کا کہیں زیادہ مستحق قرار دیتے ہیں۔[۴۷] سیاسی مکالمے کے اس منہج سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وحیِ ربانی کی وہ جلالت اور وہ شان جو کبھی ان اکرمکم عند الله اتقاکم سے عبارت تھی اور جو کبھی ما کان محمد آباء احمد من رجالکم ......جیسی آیات سے نسلی بادشاہت یا نسلی امامت پر خط تنسیخ پھیرتی تھی، دین کا یہ آفاقی قالب اب بڑی حد تک پسِ پشت چلا گیا تھا۔ جب حاملینِ رسالت کے دل و دماغ پر اس پیغام کی غیر معمولی عظمت و جلالت کے نقوش مدھم ہو جائیں تو پھر اجنبی ماخذ سے آنے والی روشنی میں غیر معمولی دلچسپی پیدا ہونا اور اس کی ہیبت کا طلسم قائم ہو جانا کچھ عجب نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں فتح مصر کے بعد عمرو بن عاصؓ نے حضرت عمرؓ سے جب اس بات کی اجازت چاہی کہ وہ کتب خانۂ اسکندریہ میں بچی ہوئی فلسفہ کی کتابوں کو استفادۂ عام کے لیے کھول دیں تو اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا جواب بڑا ہی نپا تلا اور واضح تھا۔ آپؓ نے لکھا تھا: فان کان فیها مایوافق کتاب الله ففی کتاب الله عنه غنی۔ وان کان فیها ما یخالف کتاب الله، فلاحاجة الیها۔ فتقدم باعدامها۔[۴۸]

منصور کے عہد تک حاملین رسالت کے دل و دماغ سے رسالہ کی یہ عظمت و جلالت جاتی رہی۔ منصور نے قیصرِ روم سے حکماء یونان کی تالیفات منگوائیں[۴۹] اور مامون کے عہد تک تو یہ سلسلہ اتنا ترقی کر گیا کہ اس نے شاہانِ روم سے بیش قیمت تحائف کے عوض افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلیموس وغیرہ کی کتابیں منگوائیں اور ان کے لیے ماہر مترجمین کی ٹیم متعین کی۔[۵۰] مامون کے دل و دماغ پر حکماء یونان کی علمی جلالت کا طلسم اس حد تک قائم تھا کہ وہ خواب میں بھی ارسطو کو دیکھتا اور اس کے منہج علمی سے اس بات کا تعین کرتا کہ خیر کیا ہے۔[۵۱] کہتے ہیں کہ معتصم کے عہد میں پہلی بار Plotinus کی کتاب *Enneads* کی عربی تلخیص ایک لبنانی عیسائی نے شائع کی۔ اس کتاب کی اشاعت سے بغداد کے علمی حلقوں میں ہلچل مچ گئی۔ اس سے قطع نظر کہ یہ کتاب ارسطو کے اصل خیالات کی کس حد تک نمائندگی کرتی تھی علمی حلقوں میں اسے اس غیر معمولی عظمت کا حامل سمجھا جانے لگا کہ اس کی تعبیرات کے آگے قرآن کی مرکزی اہمیت بھی ماند پڑنے لگی۔ آنے والے دنوں میں الٰہیاتی بحثیں اسی کتاب کے حوالے سے ہوتی رہیں۔[۵۲]

حکمائے یونان کی جلالت علمی کا طلسم لوگوں کے دل و دماغ پر اس حد تک قائم ہو گیا تھا کہ وہ اجنبی ماخذ سے آنے والی کسی کتاب کے علمی مرتبے یا اصل اور نقل میں امتیاز کرنے کی بھی زحمت گوارا نہ کرتے۔ بقول شہاب الدین مقتول، وہ ہر اس مصنف کی کتاب کے ترجمے کے لیے غیر معمولی جوش و خروش کا اظہار کرتے جس کا نام یونانیوں جیسا ہو۔[۵۳] اجل علمائے اسلام کا حال یہ تھا کہ وہ حکمائے یونان کو ارفع الناس طبقہ میں شمار کرتے اور ان کے منہجِ علمی کو معرفت کی معراج سمجھتے۔ انھیں یہ کہنے میں کچھ باک نہ تھا کہ

> أن الفلاسفة اليونانيين من أرفع الناس طبقة وأجل أهل العلم مترلة لما ظهر منهم
> من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعة
> والالٰهية والسياسات المترلية والمدينة۔[۵۴]

یہ تو تھا طبقۂ علماء اور حکمرانوں کا رویّہ۔ رہے وہ فلاسفۂ اسلام جن کی جلالت علمی کے طلسم سے اس عہد کی مسلم دانشوری عبارت رہی تو خود ان کا حال یہ تھا کہ وہ علمی اور ذہنی طور پر ان قدماء یونان کے آگے مسلسل سجدہ ریز رہے۔ ان حضرات نے قدماء یونان کی کتابوں کو اس عقیدت اور اہتمام سے پڑھا گویا یہ آسمان سے نازل ہوئی ہوں۔ بقول ابن خلدون فارابی نے فزکس (السماء الطبیعی) کو چالیس مرتبہ پڑھا اور *De Anima* کی کوئی دو سو مرتبہ تلاوت کی۔[۵۵] کچھ یہی حال ابن سینا کا ہے جو چالیس مرتبہ میٹا فزکس (مابعد الطبیعہ) کو پڑھنے کے باوجود بھی اس کے مباحث سے جب پوری طرح آگاہ نہ ہو پائے تو بالآخر فارابی کی کتاب فی اغراض مابعد الطبعية نے ان کی مشکل کشائی کی۔[۵۶]

صدیوں دانشِ یونانی کا طلسم کچھ اس طرح قائم رہا کہ ارسطو اور افلاطون عقل کی منتہیٰ سمجھے گئے۔ فارابی جسے مسلم فلسفہ کے اساطین میں شمار کیا جاتا ہے اس سے کسی نے پوچھا کہ آپ کو ارسطو سے کیا نسبت ہے؟ کہا اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کا ایک لائق شاگرد ہوتا۔ کچھ یہی حال ابن سینا کی مریدانہ ذہنیت کا ہے جو عمر بھر اس التباسِ فکری کا اسیر رہا کہ ارسطو کی تحقیقات پر ایک مدت مدید گزرنے کے باوجود کوئی اضافہ نہ ہو سکا۔ گو کہ نظّام اور جبائی کی تحریروں نے اور پھر غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ نے فلسفیانہ طرزِ فکر کے سقم سے بڑی حد تک نقاب الٹ پھینکا لیکن تب تک فلسفیانہ اور کلامی منہج چونکہ پوری طرح علمی منہج میں سرایت کر چکا تھا بلکہ بڑی حد تک منہج علمی کا اصل الاصل قالب سمجھا جاتا تھا اس لیے اس طرزِ فکر سے نجات کا سامان پیدا نہ ہو سکا۔ گو کہ ابوالبرکات (مصنف کتاب المعتبر) اور ابن تیمیہ نے فلسفہ پر کھل کر تنقید کی لیکن ان حضرات کے ہاں بھی discourse کا منہج بنیادی طور پر کلامی ہی رہا۔ رازی جیسا شخص بھی جس نے قرآن مجید کو لاطائل روایتوں اور اسرائیلیات کے گرداب سے نجات دلانے کی بڑی موثر کوشش کی، ان مباحث اور منہجِ تاویل سے اپنا دامن نہ بچا سکا۔[۵۷] بات یہ تھی کہ صدیوں کی کلامی اور منطقیانہ تربیت علمی مزاج میں کچھ اس

طرح رچ بس گئی تھی کہ فلسفہ وکلام کے بڑے بڑے ناقدین بھی یہ سوچنے سے عاجز تھے کہ علمی گفتگو کا کوئی ایسا قالب ہو سکتا ہے جو کلامی منہج سے ماوراء ہو اور جس پر منطقیانہ از کار رفتہ صغریٰ کبریٰ کی چھاپ نہ پائی جاتی ہو۔

تو کیا غایتِ دین کی تفہیم اور متن ربانی کی معرفت کے لیے غور وفکر کا کوئی دوسرا متبادل ہیکل (module) ممکن ہے؟ بالفاظِ دگر کیا یہ ممکن ہے کہ اب تک فکری دنیا میں اکتشافِ حقیقت کا جو طریقہ رائج رہا ہے اس کے علی الرغم ایک نئے طرز فکر کا ڈول ڈالا جا سکے۔ مروجہ طرزِ فکر میں الفاظ وتصورات بظاہر تو tool نظر آتے ہیں لیکن بسا اوقات ان کی پیکری قوت کے بوجھ تلے ہمارے ذہنی متشکلات کی ہئیت بدل جاتی ہے اور خود ہم ان کے ہاتھوں tool بن جاتے ہیں۔ کلام و منطق میں اس کی جلوہ سامانیاں اگر واضح طور پر نظر آتی ہیں تو تحلیل وتجزیہ کے عام طریقے بھی الفاظ کی اس فتنہ سامانی سے محفوظ نہیں۔ ادراکِ حقائق میں تعبیرات کا پیدا ہونا اور خاص طور پر متنِ وحی کی تاویلات میں اختلافات کا سبب بھی یہی کچھ ہے۔ متن وحی میں تعدد ابعاد کا پہلو اپنی جگہ، لیکن کیا ایک ایسے منہج فکری کا از سرِ نو ڈول ڈالا جانا ممکن ہے جس پر تحلیل وتجزیہ سے کہیں زیادہ تلقین واکتشاف کا احساس پایا جاتا ہو اور جو قرآن کی دعوتِ تدبر، تفکر، تعقل اور انظر پر محیط ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ قرآنی دائرۂ فکر میں ایک ایسے منہج کی تلاش اور اسے منقح کرنے کا کام ابھی باقی ہے۔

مسلم دانشوری پر منہج کلامی کا سایہ

انسانی ذہن اپنے قوت ادراک واحساسات کی بنیاد پر جو نتائج اخذ کرتا ہے ان کے پیچھے شعوری یا غیر شوری طور پر ایک منطقی یا اس اصطلاح سے بچنے کے لیے کہہ لیجئے، ایک فطری ربط پایا جاتا ہے۔ بالفاظِ دگر یہ کہہ لیجئے کہ انسان اپنے مشاہدے، غور وفکر، تجربے اور وسعت علمی کے سبب اپنے ہی جیسے دوسرے انسانوں کے مقابلے میں کسی مسئلہ پر کبھی صائب اور کبھی غلط رائے قائم کرتا ہے۔ تحلیل وتجزیے کا یہ فرق بنیادی طور پر اس منہج فکری کا شاخسانہ ہوتا ہے جس کے اختراع میں مماثلت کے باوجود اشخاص کے مابین اختلافات کی سبیل نکل آتی ہے۔ ہارڈ ویر کے اعتبار سے دیکھئے تو دنیا کے تقریباً تمام ہی انسانوں کو وہی ذہنی مشین عطا ہوئی ہے۔ تقریباً سبھوں کو حِس وادراک کی یکساں سہولت ودیعت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کتنی حیران کن بات ہے کہ ایک ہی طرح کے علوم وتہذیب کے پروردہ مختلف اشخاص میں کوئی خدا کے وجود کا قائل ہے تو کوئی اس کے وجود کا انکاری اور کسی کو لاادریت کی قبا اوڑھ لینے میں عافیت محسوس ہوتی ہے۔ شمس وقمر کی گردش، لیل ونہار کے مناظر اور کائنات میں خدا کی آیات تو وہی ہیں لیکن مختلف منہج علمی اور استنباط کا طریقہ بدل جانے کے سبب سائل مختلف نتائج پر جا پہنچتا ہے۔ گویا معرفت اور حقیقت کی تلاش میں علم سے کہیں زیادہ

اس منہج علمی کی اہمیت ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مختلف تناظرات میں اپنا رنگ بدلتا رہتا ہے۔ منہج علمی کا یہی وہ متغیر (volatile) قالب ہے جس کے سبب بسا اوقات ہاتھ آئی ہوئی حقیقت پھسل جاتی ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو اصطلاحیں سہولت کے لیے وضع کی جاتی ہیں ہم ان کے اس قدر اسیر ہو جاتے ہیں کہ وہ فی نفسہٖ سدّ راہ بن جاتی ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ منہج علمی کا غیر تخلیقی قالب یا اس کا میکانیکی استعمال ہمیں عرصہ ہائے دراز تک معرفت کے سراب میں مبتلا رکھتا ہے۔ متکلمین کا منہج علمی اس قبیل کی بہترین مثال ہے۔

قرآن مجید میں اہل کتاب سے مباہلے اور مجادلے کے جو آداب بتائے گئے ہیں اس میں یہ بات بڑی واضح ہے کہ قبولِ حق کی توفیق داعی کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ جب ایک ایسی صورتِ حال پیش آئے کہ باہمی گفتگو میں جادۂ اعتدال کے ہاتھ سے جانے کا خطرہ ہو یا جب فریقِ مخالف کے لیے حق و باطل کی سرحدیں دھندلا گئی ہوں تو ایسی صورت میں کوئی مناظرہ، مجادلہ یا مباحثہ نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔ سو فریقِ مخالف اگر واقعی خود کو برحق سمجھتا ہے تو اہل ایمان کے لیے اس معاملے کو خدا کے سپرد کر دینے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اسے مباہلہ کہتے ہیں۔ انسانی زندگی میں ایسے سوالات کی بھی کمی نہیں جہاں کسی فیصلہ کن گفتگو کے بجائے ان الله يفصل بينهم يوم القيامة کہنا ہی زیادہ قرینۂ حکمت ہے۔ ولا تجادلوا اهل الكتاب الّا بالتي هي احسن کا قرآنی حکم بھی اسی داعیانہ طریقۂ کار کی مزید وضاحت ہے کہ اگر شیریں مقالی اور حسنِ کلامی کی سرحدوں کے پامال ہونے کا خطرہ ہو تو مومن کے لیے کسی مناقشے یا مناظرے کے بجائے اپنے موقف کی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہیے کہ مناظرہ فریقِ مخالف کی زبان تو بند کر سکتا ہے، اس کا دل نہیں جیت سکتا۔

قرآن مجید کے تزکیاتی اسلوب نے، جو قُل اور قالُوا کے لب و لہجہ سے عبارت ہے، عہد اول کے مذہبی discourse کو جدال لفظی اور تعبیر فقہی سے بڑی حد تک محفوظ رکھا۔ مدینے کی مرکزی حیثیت جب تک قائم رہی نہ تو قصّاص گو راویوں کی زبانوں پر ایسے کلمات آئے جو اہل کتاب کی دینی حسّیت کو مجروح کرتے ہوں اور نہ ہی اہل کتاب کے تعبیری طریقۂ کار، خاص کر اسرائیلیات یا اس قسم کے دوسرے قصص و حکایات کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ تاریخی مصادر میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جب حضرت عمرؓ نے بعض اصحاب کو ان کے سابقہ تعبیری منہج کی اشاعت پر تادیب کی تھی۔ البتہ عہد معاویہ میں پہلی بار جب دمشق ایک نئے دار الخلافہ کی حیثیت سے طلوع ہوا ایک مناظرانہ طرز فکر نے مسلم ذہن کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ عیسائیت کی قدیم مناظرانہ روایت کے سبب اہل دمشق قیل و قال کی پیچیدگیوں سے کہیں زیادہ آگاہ تھے۔ شام میں اہل کلیسا کی تعداد گو کہ تھوڑی تھی، ان کے علماء اور مبلغین مناظرہ اور rhetoric کے استعمال کا کسی قدر سلیقہ رکھتے تھے۔ اب جو اہلِ کلیسا کو اسلام کے منہج استدلال سے سابقہ پیش آیا تو انھوں نے اپنے فن

مناظرہ کو مزید تابدار کرنے کی کوشش کی۔ اب تک ان کی کوشش تبلیغ مسیحیت کے لیے تھی اب ان کا انداز مدافعانہ ہو گیا جس نے راست فن مناظرہ کے منہج کو بھی متاثر کیا۔ کہا جاتا ہے کہ معاویہؓ کے دربار میں پہلی بار یہود و نصاریٰ سے باقاعدہ عوامی مناظرے کی روایت قائم ہوئی۔ ابتداء میں اس کی حیثیت افہام و تفہیم کی رہی۔ مفتوح گروہ سے یہ توقع کی جاتی کہ حق واضح ہو جانے کے بعد وہ اسے قبول کر لے گا۔ البتہ آگے چل کر مسلمانوں نے باقاعدہ آداب الجدال پر کتابیں مرتب کرنا شروع کیں اور مناظرہ ایک فن کی حیثیت سے منقح ہونے لگا تو اہل کتاب کا منہج استدلال جس پر دانش یونانی کی گہری چھاپ تھی مسلم علماء کی التفات کا سبب بنا۔ معتزلہ نے اس کلامی استدلال کو ایک مستقل فن کی حیثیت دینے میں اہم رول انجام دیا۔ آگے چل کر جب کلامی طریقے کی مخالفت کرنے والوں نے بھی اس کے ابطال کے لیے اسی فن کا سہارا لیا تو اس منہج کو علمائے اسلام کے نزدیک خواہی نخواہی قبولیت عامہ مل گئی۔ ضرار بن عمرو (۱۸۴–۱۱۲ھ) شاید وہ پہلے معتزلی عالم ہیں جنھوں نے کلامی منہج کو باقاعدہ ایک دینی علم کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ ان کی تصنیف کتاب آداب المتکلمون غالباً اس فن میں اوّلیت کا درجہ رکھتی ہے البتہ جس کتاب نے مسلم discourse بشمول کلام، مناظرہ اور کسی حد تک فقہ پر گہرے اثرات ڈالے وہ ابن الراوندی کی تصنیف کتاب آداب الجدال ہے۔

مسلم علماء عام طور پر کسی مسئلہ کو دو خانوں میں بانٹتے ہیں: مسئلہ تفویض اور مسئلہ حجر۔ اوّل الذکر سوالات کا احاطہ کرتا ہے جس کے بارے میں مسؤل کے پاس کہنے کو بہت کچھ ہو سکتا ہے مثلاً کوئی یہ کہے کہ ایمان کیا ہے؟ البتہ آخر الذکر میں مسؤل کو الف اور ب میں سے کسی ایک کا ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے مثلاً قرآن حادث ہے یا قدیم؟ کہ ثانی الذکر طریقہ جو فقہاء کے یہاں خاصا معروف رہا ہے بنیادی طور پر ارسطو کے Topics VIII.2 سے ماخوذ ہے۔[۵۸] مناظرے کی ساری بساط مسئلہ حجر کے اسرار و عواقب پر منحصر ہے۔ مثلاً اگر فریق مخالف نے یہ قبول کر لیا کہ قرآن مجید قدیم ہے تو پھر یہ بھی لازم آئے گا کہ اسے ذاتِ باری کا شریک سمجھا جائے اور پھر ذات اور صفات کے حوالے سے طولانی بحثوں کا لامتناہی سلسلہ چل نکلے گا۔ اس منہج سے حق تک رسائی تو نہیں ہوتی البتہ طالبین حق کو قیل و قال کی ایک نئی دنیا ہاتھ آجاتی ہے جہاں برہان، علہ اور طرد العلہ کی کبھی نہ ختم ہونے والی بحث جاری رہتی ہے۔

Topics کے بنیادی مباحث سے اہل عرب آٹھویں صدی میں ہی واقف ہو گئے تھے البتہ عام مسلم ذہنوں میں اس بارے میں خاصا تذبذب پایا جاتا تھا آیا یہ علوم تلاش حق میں مفید ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ دسویں صدی میں ابوبشر متی بن یونس (متوفی ۹۴۰ء) اور الفارابی (متوفی ۹۵۰ء) کی کوششوں سے Organon دانشِ انسانی کے ایک عظیم شاہکار کی حیثیت سے اہلِ علم کی توجہ کا مرکز بنا۔ لیکن تب تک فلسفہ مسلم ذہن کے حاشیے پر ہی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ۳۲۰ھ میں وزیر ابن الفرات کے مکان پر ابوسعید سیرافی نحوی اور ابوبشر متّی بن یونس منطقی کے درمیان جو مناظرہ ہوا اس نے

فلسفہ کے سلسلہ میں پہلی بار عمومی افادیت کا احساس دلایا۔ اس مناظرے میں السّیر فی نے ابو بشر کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ دنیا ارسطو کی منطق کے بعد بھی ویسی ہی رہی جیسی کہ پہلے تھی۔ یونانی تصورات ہوں یا اصطلاحیں ان کے بغیر بھی کاروبارِ زندگی چل سکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس مناظرے نے حامیانِ فلسفہ و منطق کے غبارے سے ہوا نکال دی۔[59] اگر فلسفہ و منطق تلاشِ حق میں ہماری معاونت نہیں کر سکتے تو پھر ان علوم کی آخر افادیت کیا ہے؟ فارابی نے اس صورتِ حال کے ازالہ کے لیے کتاب القیاس الصغیر لکھی جس میں اس خیال کی پرزور وکالت کی گئی کہ فقہا و متکلمین کا اندازِ استدلال اسی منطقی طرزِ فکر کا رہینِ منت ہے۔[60] فارابی کے اس رسالہ نے گویا کلامی طرزِ فکر کو جو پہلے ہی سے مسلم فقہاء و متکلمین کے یہاں رائج تھا ایک علمی بنیاد فراہم کر دی۔ آنے والے دنوں میں غزالی نے منطق کو معرفت کی اساس[61] اور فقہ کا جزو لاینفک قرار دے ڈالا۔ بقول غزالی: واما المنطقیات فاکثرها علی منهج الصواب والخطاء نادر فیها۔

رفتہ رفتہ منطق اور منطقیانہ طرزِ فکر کو علوم شرعی کے عمود کی حیثیت حاصل ہو گئی جس کے بغیر شریعت کی تفہیم اور فقہ کی تعبیر ناممکن نظر آئی۔ ابن صلاح (متوفی ۱۲۴۵ء) اور ابن تیمیہ (متوفی ۱۳۲۸ء) نے اس صورت حال پر سخت احتجاج کیا لیکن منطق اب علوم شرعی کا حصّہ تھی بلکہ سچ پوچھئے تو اس کی اساس۔ اہل سنّت کی دینی درسگاہوں میں نجم الدین الکاتبی (متوفی ۱۲۷۶ء) کا رسالہ ''الشمسیہ'' اور اہل تشیع کی دانش گاہوں میں نصیر الدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴ء) کا تالیف کردہ تجرید المنطق بحاشیہ علامہ الحِلّی (متوفی ۱۳۲۵ء) دینی نصاب کا ناگزیر حصّہ بن چکے تھے اور علمائے اسلام کے نزدیک اسلام کا یونانی طریقۂ تعبیر و تاویل ہی واحد منہج قرار پایا تھا۔

کلام جس کی ابتداء دین مبین کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے ہوئی تھی ابتداء میں اس کا رخ غیر مسلموں اور اہل کتاب کی طرف رہا۔ بلادِ شام کی فتوحات کے بعد جب عیسائی علماء کی دانشورانہ روایت سے مسلمانوں کو سابقہ پیش آیا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ عقلی دلائل کے زور پر اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے۔ اس صورتِ حال نے بعض اہل علم کو کلامی طریقۂ تفہیم کی طرف متوجہ کیا۔ ابتداء میں یہ طرز فکر جب علمی منہج کے طور پر منقح ہونے لگا تو اسے آداب الکلام یا آداب الجدال کا نام دیا گیا۔ اس سلسلے میں واصل بن عطا کے ایک شاگرد ضرار بن عمرو نے کتاب آداب المتکلمین[62] بھی تصنیف کی۔ البتہ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ متکلمین کے اصل مخاطبین منظر عام سے غائب ہو گئے۔ بڑے پیمانے پر قبولِ اسلام کے واقعات اور اسلامی ریاست کے استحکام کے ساتھ ہی مسلمانوں کا عددی تناسب بدلنے لگا۔ کلام کے ابتدائی مخاطبین تو بحث کی میز سے غائب ہو گئے البتہ منہج کلامی ان ہی خطوط پر آگے بڑھتا رہا۔ اب اس کا تمام تر ہدف اسلام کی حقانیت ثابت کرنے کے بجائے ان کلامی بحثوں میں محصور ہو گیا جن کی مختلف تعبیر پر دین مبین

میں مختلف فرقوں نے جنم لیا تھا۔ اور اس طرح جو علم بنیادی طور پر خارجی مکالمے کے لیے وجود میں آیا تھا داخلی مکالمے کی زبان بن گیا۔ جو لوگ منہج کلامی کی اصل سے واقف تھے ان پر یہ حقیقت خوب منکشف تھی، جیسا کہ افلاطون نے رواقیوں کی تنقید کرتے ہوئے کہا تھا، کہ مناظرے کا اصل شہسوار تو وہ ہے جو اس فن سے واقف ہو کہ سچ کو جھوٹ اور جھوٹ کو سچ کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ آنے والے دنوں میں اس منہج کلامی کا مسلمانوں کے تعبیری ادب پر گہرا اثر پڑا کہ اب تک جو ہتھیار غیروں کے لیے برہانِ قاطع کی حیثیت رکھتا تھا اسے اب داخلی مکالمے میں استعمال کیا جانے لگا۔ جیسا کہ کتاب نقد النظر[۶۳] کے مصنف نے لکھا ہے کہ جدل اور بحث میں بنیادی فرق یہ ہے کہ بحث میں سائل برہان کی تلاش میں ہوتا ہے جب کہ جدل کا بنیادی ہدف یہ ہوتا ہے کہ مخالفین کے دلائل کی ادنیٰ کمزوری یا بیان کی معمولی لغزش کو بھی ہدف ملامت بناتے ہوئے اسے ایسا مسکت جواب دیا جائے کہ اس میں پھر اگلے حملے کی تاب نہ رہے، خواہ ایسا کرنا حق سے قرین ہو یا نہیں۔ اس کلامی مناظرانہ طرزِ فکر کی جلوہ سامانیاں ہمارے فقہی ادب میں جا بجا نظر آتی ہیں۔[۶۴]

فقہ بنام کلام

مسائل فقہ پر کلامی انداز سے غور و فکر کی ابتداء کب ہوئی اس بارے میں تو وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ تاریخی وثائق کے محتاط مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عہدِ اموی میں جبر و قدر کی بحث کو جب مسلم discourse کے مرکز میں آنے کا موقع ملا تو نہ صرف یہ کہ کلامی طرزِ فکر نے اہمیت اختیار کر لی بلکہ بہت سے وہ کلامی مسائل جو اجنبی تہذیبوں میں علمی معرکہ کے علامیہ سمجھے جاتے تھے ہمارے داخلی مباحث میں در آئے۔ ابو حنیفہ جو اپنے کلامی تفنّن طبع کے سبب امام اہل الرائے کے لقب سے معروف ہیں ان کے فکری مداخلات کا بھی اس طرزِ فکر کے مقبول بنانے میں اہم رول رہا ہے۔[۶۵] تا آنکہ شافعی نے کلامیوں کی سخت نکیر کے باوجود عین کلامی منہج پر اصول فقہ کو اپنی مشہور زمانہ تالیف الرسالہ میں مرتب کر ڈالا۔ غور و فکر کے اجنبی ہیکل (module) یا متبادل علمی روایات سے اخذ و اکتساب فی نفسہٖ کوئی مذموم عمل نہیں جس کی لازماً نکیر کی جائے۔ البتہ تاریخ کے ایک طالب علم کے لیے جو چیز سخت حیرت اور خلجان کا باعث ہے وہ یہ کہ فقہائے متکلمین اور فقہائے محدثین کے علمی منہج میں رواقیوں (Stoics) کی اس قدر مشابہت کیوں پائی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہمارے شارحینِ دین کو آخر رواقیوں کے اس منہج علمی پر اس قدر اعتبار کیسے ہو گیا کہ انھوں نے اسے تاویلِ دین کی اساس بنا ڈالا اور پھر رفتہ رفتہ یہ سب کچھ اتنا فطری اور شرعی معلوم ہونے لگا کہ اسے تاویل کے مستند قالب کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا۔

گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح اشارۃ النّص اور اقتضاء النّص کی بحثوں نے متکلمین اور محدثین دونوں کے فقہی منہج میں کلیدی ڈھانچوں کی حیثیت حاصل کر لی ہے جس کے سبب دونوں طرزِ فکر اپنے تمام تر اختلاف کے باوجود ایک ہی منہج اور تقریباً ایک ہی سے التباسات کے پروردہ ہیں۔ یہاں ہم فقہائے متکلمین اور رواقی منطیقین کے منہج علمی کی مماثلت پر گفتگو کریں گے۔ فقہ کا ایک معمولی طالب علم بھی اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ فقہی ادب میں دلیل بمعنیٰ ثبوت اور دلالہ بمعنیٰ اس ثبوت کی ایک بنیادی عمارت یا ڈھانچہ کی بڑی اہمیت ہے۔ کہنے والے تو اس قطعیت کے ساتھ کہتے ہیں کہ دھواں کا پایا جانا گویا اس بات کا ثبوت یا دلیل ہے کہ آگ کہیں نہ کہیں موجود ضرور ہے جسے فقہی زبان میں مدلول علیہ کہہ لیجئے۔ مدلول سے دلیل کا حصول استدلال کہلاتا ہے جس کے لیے لازم ہے کہ دلیل اور مدلول میں وجہ التعلق پایا جائے۔ دلیل، مدلول اور وجہ التعلق کا قیام گویا اس بات سے عبارت ہے کہ فقیہ کا استنباط صائب ہے اور وہ صحیح نتیجہ پر پہنچ گیا ہے۔ اب اس مہنج علمی کا رواقی طرزِ فکر سے مقابلہ کیجئے تو حیرت ہوتی ہے کہ ان کے ہاں بھی استنباط کا بالکل یہی طریقہ رائج رہا ہے۔ حتیٰ کہ دلیل، مدلول اور دلالہ کی اصطلاحیں ان کے ہاں بھی عین ان ہی معنوں میں استعمال ہوتی ہیں۔ دلیل اگر σημεῖον کا لفظی ترجمہ ہے تو مدلول σημαινόμενον یا σημειωτόν کا جبکہ دلالہ یا استدلال کے لیے ان کے ہاں عین ان ہی معنوں میں σημείωσις کی اصطلاح معروف ہے۔ حتیٰ کہ دھویں اور آگ کی مثال بھی Sextus Empiricus کے ہاں پائی جاتی ہے۔[٦٦] اگر یوں ہو تو لازماً یوں ہوگا۔ جیسے کہ دھویں سے آگ کے وجود پر دلیل لائی جاتی ہے، اس قسم کے مشروط جملے کو جو دراصل وجہ التعلق سے عبارت ہے، رواقیوں کی اصطلاح میں συνημμένον کہتے ہیں۔ قیاس کی اصطلاح جو آگے چل کر فقہ کے اصول اربعہ کا ایک اہم ستون قرار پائی، کلامیوں کے ہاں قرینہ[٦٧] کی اصطلاح میں معروف رہی جو دراصل συνημμένον کا لفظی ترجمہ ہے۔ یہ تو رہی بنیادی اصطلاحوں اور طریقۂ کار کی بات جس پر فقہی اور رواقی منہج کی عمارت قائم ہے۔ اب ذرا ان اصطلاحوں کو ملاحظہ کیجئے جو دونوں مدرسۂ فکر میں دلیلِ بلند نگہی کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر خبر کی اصطلاح کو لیجئے جس کا ہمارے فقہی ادب اور روایات و آثار میں کثرت سے استعمال ہوتا ہے۔ متکلمین کے ہاں خبر فی نفسہٖ ایک معروضی خیال سے عبارت ہے۔ یعنی ایک ایسی بات جس پر صدق اور کذب دونوں کا گمان ہو سکتا ہے جو دراصل خبر کے اس معروضی رواقی تصور ὅ ἐστιν ἀλήθές ηψεῦδος سے بڑی حد تک مشابہ ہے۔ متکلمین کا کذب ہو یا رواقیوں کا ψεῦδος، دونوں کی مراد عامیانہ جھوٹ کے بجائے ایک ایسی صورتِ حال ہے جب تلاش حق کی جستجو منہج کے سقم کے سبب ناکام ہوگئی ہو۔ گویا اسے کذب کے بجائے خطا کہنا زیادہ مناسب ہے۔ بقول جاحظ کسی خیال کے بارے میں

تین قسم کی رائے پائی جاتی ہے یا تو وہ حق ہوگا یا باطل یا پھر اس پر نہ تو باطل کا اطلاق ہوگا اور نہ حق کا۔[۶۸] گویا خبر کے بارے میں سچ اور جھوٹ کے انداز سے سوچنا اہل نظر کا طریقۂ کار نہیں ہوسکتا کہ اولاً حقیقت ان دونوں کے مابین بھی پائی جاسکتی ہے۔ ثانیاً اہل علم سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ ان کے بارے میں کہا جائے کہ کَذَّبَ بلکہ کہنا چاہیے کہ اَخطَأَ۔ ثالثاً صِدُق یا حقائق کوئی معروضی خارجی شئے کے علاوہ حقائق کے بارے میں انسان کے اپنے ذاتی رجحانات کا بھی آئینہ دار ہوتے ہیں۔[۶۹] لہٰذا کلامی اور رواقی دونوں کے نزدیک یہ بات کہیں پسندیدہ ہے کہ کہا جائے کہ اس نے غلطی کی، بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے جھوٹ بولا۔

رواقیوں کی طرح ہمارے متکلمین بھی اس بات کے قائل رہے ہیں کہ دلیل و مدلول کے میزانیے پر حقیقت اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ منکشف ہو جاتی ہے۔ پھر اس کے بعد کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ البتہ اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ دلیل اسی وقت دلیل قاطع بن سکتی ہے جب اس کی پشت پر مدلول کی قوت پائی جاتی ہو۔ یعنی دلیل کا وجود مدلول سے پہلے نہیں ہوسکتا اور ان دونوں کے مابین وجہ التعلق کا پایا جانا لازم ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دلیل سے مدلول کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا البتہ بالعکس ایسا ممکن ہے۔[۷۰] بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس رواقی منہج علمی نے متکلمین پر حقائق منکشف کر دیئے ہوں لیکن خود اسی طریقۂ کار کے اندر اسے چیلنج کرنے کا امکان موجود تھا۔ کہنے والوں نے کہا کہ ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی اور دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ کوئی دلیل واقعی اکتشافِ حق کی طرف لے جاتی ہے الاّ یہ کہ اس کی تصدیق ایک دوسری دلیل سے ہوتی ہو اور اس طرح دلائل کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ قائم ہوسکتا ہے۔ متکلمین کے پاس ان اعتراضات کا کوئی شافی جواب نہ تھا جس کا اظہار المغنی میں قاضی عبدالجبار کی زبانی جا بجا ہوتا ہے۔[۷۱] جیسا کہ ہم نے عرض کیا دلیل و مدلول کا sophism ہو یا عکس و طرد یا دلالۃ بالمضادہ کے ذریعے اکتشافِ حقیقت کی کوشش، یا علت و وصف کے تعین کے ذریعے حتمی حقائق کی تلاش، واقعہ یہ ہے کہ جب تناظرات کی تبدیلی کے سبب مقدمات کا قالب غیر محسوس طور پر بدل جاتا تھا تو متکلمین کا فارمولائی طرز فکر کچھ کام نہ آتا۔ فقہ ہو یا کلام، فلسفہ ہو یا الٰہیات صدیوں پر پھیلے ہوئے وسیع لٹریچر پر اس رواقی طرز فکر کی ناکامی بڑی نمایاں ہے۔

فقہ اپنی ابتداء میں ہی کلامی منہج کا اسیر ہوگئی تھی۔ دوسری صدی ہجری کو فلسفہ کی گرم بازاری اور تحریک ترجمہ کے غیر معمولی غلغلہ کے سبب مسلم ذہن کے بنیادی شاکلہ کی تیاری میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس عہد میں تعبیر کا کلامی منہج بڑی حد تک منقح ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب شافعی نے اصولِ فقہ کی باضابطہ ترتیب و تنظیم کا ارادہ کیا اور اس فن پر اوازعی کی کتاب السیر اور ابو یوسف کی الرّد علیٰ سیر الاوزاعی کا تحلیل و تجزیہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ فقہائے معتزلہ کے قائم کردہ اصولِ اربعہ: کتاب و سنت و اجماع و قیاس کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے۔ اس طرح دیکھا جائے تو

شافعی، جنھیں منہجِ اوزاعی، ابو یوسف اور امام مالک کے تحلیل و تجزیہ کے بعد فقہ کے اساسی طریقۂ کار کی بنیاد رکھنے کا شرف حاصل ہے، غیر محسوس طور پر ابتداء سے ہی نہ یہ کہ خود کلامی منہج کے اسیر ہو گئے بلکہ فقہ کی ارتقاء کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کلامی ذہن کا رہین منّت بنا ڈالا۔ آنے والے دنوں میں فقہ کے تمام مکاتیب خواہ وہ حنفی ہوں یا مالکی، حنبلی ہوں یا اباضی، جعفری ہوں یا زیدی انھیں ان اصول اربعہ سے اختلاف کی جرأت نہ ہوئی۔ ان کے کبار علماء نے کچھ کیا تو صرف اتنا کہ وہ اپنے طور پر ان اصول اربعہ میں حسب توفیق حک و اضافہ کرتے رہے۔ مثلاً علمائے احناف نے استحسان اور عرف کا اضافہ کیا، مالکیہ نے اجماعِ اہل مدینہ کو ایک اصول کی حیثیت دی۔ اس کے علاوہ استحسان اور مصالح مرسلہ کے بھی قائل رہے۔ اسی طرح ذرائع اور سدّ ذرائع کا اصول بھی مالکیہ کی فقہی شناخت کا علامیہ بنا رہا۔

بظاہر ان جزوی فروعی اختلاف کے باوجود جو چیز ان فقہائے متکلمین کے یہاں مشترک رہی وہ ان کا کلامی یا منطقی طرزِ فکر ہے۔ فقہاء جب آیاتِ احکام کی فقہی موشگافی، یا بالفاظِ دگر جَعَل القرآن عِضّینُ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے عبارت النصّ، اشارۃ النصّ، دلالۃ النصّ اور اقتضاء النصّ کی بات کرتے ہیں تو وہ دراصل اپنے رویّے میں متکلمین کے منہج کی پیروی کررہے ہوتے ہیں جن کے ہاں حکم پر لفظ کی دلالت کے دو بنیادی اقسام ہیں منطوق اور مفہوم۔ اور پھر منطوق دلالت اقتضاء، دلالت ایماء اور دلالت اشارہ سے عبارت ہے۔ دیکھا جائے تو متن کے پڑھنے کا فقہاء کا طریقۂ کار جو عبارہ، اشارہ، دلالۃ اور اقتضاء سے منسوب ہے دراصل متکلمین کے طریقۂ تعبیر دلالت المنطوق فی الصریح، دلالت الاقتضاء، دلالت الایماء اور دلالت الاشارہ کے ہی دوسرے اصطلاحی نام ہیں۔ اس اعتبار سے احناف کی فکر، جو فقہاء کا طریقۂ کار کہلاتا ہے، شافعی کے کلامی طریقۂ کار سے قطعی مختلف نہیں ہے۔ اس کلامی طرزِ تحقیق کا ہی نتیجہ تھا کہ فقہاء کے دواوین میں بہت جلد ان بحثوں نے اہمیت اختیار کرلی آیا احکام علت پر مبنی ہوتے ہیں اور اگر ایسا ہے تو عقل اس بارے میں حسن وقبح کا فیصلہ کرسکتی ہے یا نہیں۔ معدوم کسی حکم کا مکلّف ہوسکتا ہے یا نہیں اور یہ کہ نبوت سے پہلے نبی کی زندگی عصمت کی پاسداری کرسکتی ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرز فکر نے مکاتب فقہ کو بہت جلد فقہی موشگافیوں کا دنگل بنا ڈالا۔ ایسی بحثیں قائم ہوئیں جس نے مزید بحثوں کو جنم دیا۔ مثلاً احناف نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے سو اخبار احاد کو فقہ کی اساس نہیں بنایا جاسکتا۔

علت کی بحث میں بسا اوقات ایسا محسوس ہوا جیسے غایت فقہ نے دم توڑ دیا ہو۔ حالانکہ فقہی معرکہ آرائی کی ان صدیوں میں ہمارے فقہاء کرام اس احساس سے خالی نہ تھے کہ منطقی طریقۂ تحلیل و تجزیہ بسا اوقات حق تک رہنمائی نہیں کرتے۔ لیکن اصول کی کتابوں کے کلامی منہج پر مرتب ہوجانے سے اس التباس فکر کا احساس رفتہ رفتہ جاتا رہا۔ اس نکتہ کی وضاحت کے لیے امام ابوحنیفہ کے ان ادلّہ ثلاثہ کا تذکرہ مناسب ہوگا جو امام باقر کی خدمت میں انھوں نے پیش کیا

تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جو کلامی طرز استنباط میں یدطولیٰ رکھتے تھے اور جن کی قیاس ورائے کے حوالے سے منفی شہرت امام باقر تک پہنچ چکی تھی، جب پہلی بار امام باقر سے ملے تو انھوں نے چھوٹتے ہی کہا کہ سنا ہے تم نے میرے جدِ امجد کے دین اور احادیث بنوی کو قیاس سے بدل ڈالا ہے۔ ابو حنیفہ نے کہا معاذ اللہ! میں آپ سے تین سوالوں کے جواب چاہتا ہوں پھر آپ کو اس بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کا اختیار ہے۔

پہلا سوال: مرد کمزور ہے یا عورت؟

امام باقر: عورت کمزور ہے۔

امام ابو حنیفہ: میّت کے ترکے میں عورت اور مرد کا حصّہ کس طرح ہے؟

امام باقر: عورت کے لیے ایک اور مرد کے لیے دو۔

امام ابو حنیفہ: اگر میں قیاس پر اعتبار کرتا تو کہتا کہ عورت کو دو حصّے دیئے جائیں ایسا اس لیے کہ وہ کمزور ہے۔

اب دوسرا سوال ملاحظہ ہو: نماز افضل ہے یا روزہ؟

امام باقر: نماز

امام ابو حنیفہ: اگر میں قیاس پر عمل پیرا ہوتا تو کہتا کہ عورت کو چاہیے کہ ایام حیض کے بعد نماز کی قضا کرے نہ کہ روزے کی کہ نماز روزے سے افضل ہے۔

اب تیسرا سوال: پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟

امام باقر: پیشاب زیادہ نجس ہے۔

امام ابو حنیفہ: اگر میں قیاس سے کام لیتا تو کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل کرنا چاہیے جب کہ اخراج منی سے طہارت کے لیے وضو ہی کافی ہے مگر معاذ اللہ یہ کیسے ممکن ہے کہ قیاس سے آپ کے جدامجد کے دین کو تبدیل کر دوں۔

کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی ان کلامی موشگافیوں سے امام باقر بہت متاثر ہوئے انھیں گلے سے لگایا اور چہرے کو بوسہ دیا۔ یہ گفتگو جو امام ابو حنیفہ کی منہجِ فکر کی آئینہ دار ہے اور جسے حلقۂ احناف کے علماء تمسّک بالسنۃ کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، نظری اعتبار سے بڑے دوررس مضمرات کا حامل ہے۔ سب سے پہلی بات جو اس گفتگو سے مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کلامی اور منطقی منہج فکر غایتِ دین تک ہماری رسائی نہیں کر سکتے اور شاید اسی لیے تعبدی امور میں علّت کی تلاش بالعموم پسندیدہ نہیں سمجھی جاتی۔ لیکن یہ بھی اپنی جگہ سچ ہے کہ جس تلاش علت کو تعبدی امور میں کارگر نہیں سمجھا جاتا اسے زندگی کے دوسرے تمام امور میں فقہاء نے کلیدی اہمیت دے رکھی ہے۔ فقہاء کا طریقۂ تعبیر جو بالعموم منطق اور نحو کا خوگر ہے غایت دین کی تفہیم میں ہر دو سطح پر مزاحم ہوتا رہا ہے۔ علت کی تلاش میں اگر خاص و عام کی

بحث کبھی التباسات کی دھند دبیز کرنے کا باعث ہوئی ہے تو کبھی نحویوں نے متن کی تفہیم میں غیر معمولی جودتِ فکر کا مظاہرہ کیا ہے۔ بلکہ بعض فقہاء تو ایسے بھی گزرے ہیں جو سیبویہ کی کتاب سے تیس تیس سال تک فقہی فتویٰ دیتے رہے۔[2] اور اس طرح اصولی اور کلامی قواعد کے ساتھ ساتھ لغوی قواعد کا بھی ایک پورا دبستان قائم ہوگیا۔[3] فقہ کے اس راستے پر چل نکلنے کی بنیاد سب سے پہلے الرسالۃ نے ڈالی۔ آنے والے دنوں میں اصولِ فقہ کی جتنی بھی بڑی کتابیں لکھی گئیں وہ بنیادی طور پر منہج شافعی کا توسیعہ بن کر رہ گئیں۔[4] اس کا ایک سبب تو امام شافعی کی غیر معمولی علمی جلالت تھی جس کے سبب ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اب اس فن میں کسی بنیادی تبدیلی یا نئی ابتداء کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ دوسری وجہ فلسفہ و منطق کی مسلسل بڑھتی مقبولیت تھی جسے کبار علماء معرفت کی کلید سمجھ بیٹھے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی کے بعد فقہ کی جتنی بڑی کتابیں لکھی گئیں وہ کسی نئی ابتداء یا کسی نئے منہج کی تلاش سے خالی رہیں۔

بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ثقہ علماء نے کلامی طرز فکر کو تو باقی رکھا البتہ کلام کی اصطلاحوں سے دانستاً احتراز کیا۔ مثال کے طور پر ابن حزم کی کتاب تقریب[5] کو لیجئے جو ہے تو بنیادی طور پر منطق کی کتاب لیکن یہاں مصنف نے تمام مروجہ اصطلاحوں سے احتراز کیا ہے اور ہر مسئلہ کی مثال فقہی مسائل سے دی جس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید یہ فقہ کی کتاب ہو۔ اس طرح کلام اور بعض کلامی مباحث تو کتاب سے باہر رہ گئے لیکن کلامی طرز فکر عین منہجِ فقہی کی روح بن گیا۔ اس قبیل کی ایک اور مثال ابو اسحاق اسفرائنی (متوفی ۴۱۸ھ) کی معرکۃ الآراء تصنیف جامع الحلی فی اصول الدین و الرد علی الملحدین ہے۔ اسفرائنی بھی ان لوگوں میں ہیں جو علم کلام اور اصول الدین میں کچھ فرق نہیں کرتے اور جو اپنے تمام تر کلامی رجحانات کے باوجود اپنی جلالت علمی کے سبب شافعیوں میں ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھے گئے۔[6]

کلامی منہج کا سقم اور فارمولائی فکر کی تنگنائی کا احساس کسی نہ کسی سطح پر ابتداء سے ہی ہمارے ہاں پایا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ شافعی سے غزالی اور غزالی سے ابن تیمیہ تک اس منہج فکری کے خلاف مسلسل بغاوت کی کیفیت رہی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ باغی اسی فرسودہ منہج فکری کے پروردہ تھے جس کے سبب انھیں اس بات کا خیال کم ہی آیا کہ ایک متبادل منہج فکری کے تار و پود از سرِ نو کیسے منظّم کیے جائیں۔ ثانیاً فقہ کی ابتدائی اٹھان چونکہ اسی طرز فکری کی رہین منّت تھی اس لیے فقہائے متکلمین اسے تعبیر و تاویل کا فطری قالب سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ ثالثاً جن لوگوں نے اس منہج کو اپنے دانشورانہ کیریئر کے کسی مرحلے میں مکمل قابل استرداد قرار دیا ان کی تحریروں نے اگر کسی نئی ابتداء کی راہ ہموار نہیں کی تو اس کا سبب یہ تھا کہ ان کی پچھلی تحریریں اس منہج علمی کو عین قرآنی منہج باور کراتی تھیں اور شاید اسی لیے ان کے لاشعور میں آخر آخر تک فلسفہ و قرآن کے منہج استنباط کے سلسلے میں التباسات قائم رہے۔ یہی سبب تھا کہ ابو حامد غزالی کو ہلا مارنے والی

تشتت فکری نے بالآخر تصوف میں پناہ لینے پر مجبور کیا۔ غزالی بالآخر اس نتیجہ پر تو پہنچے کہ منہج کلامی سے غایتِ دین کا اکتشاف ممکن نہیں۔ بقول غزالی:

> واما منفعة فقد يظن ان فائدته كشف الحقائق و معرفتها على ماهى عليه وهيهات فليس فى الكلام وفاءً بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل (فيه) اكثر من الكشف والتعريف۔ قال وهذا اذا سمعته من محدث او حشوي ربما خطر ببالك أن الناس اعداء ماجهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قاله بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين، و جاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر سوى نوع الكلام، وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود۔ ولعمرى لا ينفعك الكلام عن كشف و تعريف و ايضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور۔[۷۷]

غزالی نے جب کلامی منہج پر اعتراض وارد کیا اور اسلام کی صدیوں قدیم فلسفیانہ روایت کی گمرہی واضح کی تب تک خاصی دیر ہو چکی تھی۔ لوگوں کے لیے یہ قبول کرنا مشکل ہو گیا کہ فلسفہ و کلام جو صدیوں کے تعبیری سفر میں ان کے رفیق رہے ہیں ان کے بغیر بھی غایتِ دین تک رسائی ممکن ہے۔ غزالی خود اس منہجِ فکری کے شکار ہو گئے۔ تهافة الفلاسفة غزالی کے انقلابی خیالات اور آرزوؤں کا مقبرہ بن گیا۔ غزالی نے خود کو ایک ایسی دنیا میں پایا جہاں لوگوں کے دل و دماغ ایک نئی ابتداء کے لیے نہ صرف یہ کہ پوری طرح بند تھے بلکہ وہ اس فقہی اور کلامی طرزِ فکر کو سلفِ صالحین کا قیمتی ورثہ سمجھے بیٹھے تھے جس سے دستبردار ہونا ان کے نزدیک خود اسلام سے دستبردار ہو جانے کے مترادف تھا۔ تقلید جامد کی اس عمومی فضا میں غزالی کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ تصوف کے دامن میں پناہ لیں۔

کلام کی مخالفت میں جو زوردار آواز اٹھی وہ یقیناً ابوالحسن الاشعری کی تھی۔ انھوں نے کلامی مباحث کو معتزلہ کے خلاف استعمال کیا اور اس طرح سچ پوچھئے تو کلامی طرز فکر کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے استناد عطا کر دیا۔ اشعری جن کا اسلام کے مروجہ قالب کی تیاری میں اہم رول رہا ہے جمہور علماء کو ایک ایسے طرزِ فکر کا اسیر بنا گئے جس سے نکلنا آج تک ممکن نہیں ہو سکا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو اس تعبیری منہج کو گزرتے وقتوں کے ساتھ ایک طرح کا تقدس حاصل ہو گیا ہے۔ اشعری کے وہ تمام معاصرین جن کی تعبیرات نے مروجہ اسلامی قالب کی تعمیر میں حصّہ لیا ہے خواہ وہ طحاوی ہوں یا ماتریدی، یہ حضرات بھی کلامی فقہ میں یدطولیٰ رکھتے تھے۔

غزالی نے اعترافِ التباسات کے طور پر المنقذ من الضّلال لکھ کر اپنی ذاتی برأت کا اظہار تو کر دیا لیکن اسے

کیا کہا جائے کہ انھوں نے قسطاس المستقیم، المستصفیٰ، محك و نظر اور فضائح الباطنیه جیسی تحریروں میں ارسطاطالیسی قیاس کی جس طرح پرزور وکالت کی بلکہ اول الذکر کتاب المستصفیٰ میں اس طریقۂ کار کو جس طرح قرآن سے ماخوذ بتایا، اس کے اثرات سے دانشِ اسلامی آج تک جانبر نہ ہو سکی۔ غزالی کے اس فلسفیانہ منہج علمی کی گو کہ خود ان کے زمانے میں سخت نکیر کی گئی۔ ابن الصّلاح الشہر زوری (متوفی ۶۴۳ھ) نے ارسطاطالیسی منہج کو علوم اسلامی کی بنیاد بنائے دینے پر غزالی کے خلاف سخت فتویٰ جاری کیا۔[78] آگے چل کر ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں بڑی مؤثر کتابیں تصنیف کیں۔ سیوطی نے کتاب القول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق اور محمد ابراہیم ابن الوزیر الصنعانی (متوفی ۸۴۰ھ) نے فلسفیانہ منہج کی نکیر میں دلائل کا انبار لگا دیا لیکن منہج یونانی کی مقبولیت اور اس کی غیر محسوس سرایت کے آگے یہ کاوشیں غیر مؤثر رہیں۔ حتیٰ کہ خود غزالی کا تحریر کردہ تهافة الفلاسفه بھی آنے والے دنوں میں ابن رشد کے ظہور کو نہ روک سکا۔ فخر الدین رازی نے کلام کی حد تک تو قیاس کے سقم کا اقرار کیا البتہ فقہ میں اس کی کار فرمائی کے قائل و موئید رہے۔[79] کچھ یہی حال بیضاوی کا ہے جن کے ہاں فلسفہ و کلام کے سلسلے میں تحفظات کے باوجود ان کی کتاب تاویل الانوار پر اس منہج علمی کی چھاپ نمایاں ہے۔

ایک نئے علمی منہج کی تلاش میں غزالی کی ناکامی ایک اعتبار سے مسلم دانشوری کی اجتماعی ناکامی تھی۔ غزالی پر منہج کلامی کا سقم تو واضح ہو گیا لیکن وہ ایک نئے منہج علمی کا ڈول ڈالنے کے بجائے تصوف کی معجز بیانیوں کے اسیر ہو گئے۔[80] احیاء العلوم میں غزالی نے گو کہ علمِ کلام کی سخت نکیر کی اور برملا اس خیال کا اعلان کیا کہ فلیس فی الکلام وفاءً بهذا المطلب الشریف و لعّل التخبیط و اتضلیل فیه اكثر من الكشف و التعریف۔ لیکن منہج کلامی کے سلسلہ میں اس قسم کے انقلابی بلکہ باغیانہ بیانات کے باوجود خود احیاء العلوم میں اس منہج سے غزالی اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکے۔ احیاء کی تحریروں میں غزالی کی دوسری تحریروں کی طرح کلامی طرزِ استدلال کچھ اس طرح پیوست ہے کہ اس کے بغیر فکر غزالی کو متصور کرنا چنداں ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر توکل جیسے مسئلہ پر غزالی کا طرز تلقین ملاحظہ کیجئے۔ لکھتے ہیں:

> فبهذا تبین ان مسبّب الأسباب أجری سنته بربط المسببات بالاسباب اظهاراً للحكمة... فالمسبّب یتلو السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب و كل ذلك بتدبیر مسبب الأسباب و تسخیره و ترتیبه بحكم حكمة و كمال قدرته۔[81]

اسی باب میں آگے حقیقتِ توحید کی عقدہ کشائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> فكل ما بین السماء والارض حادث علی ترتیب واجب وحق لازم لایتصورأن یكون الا كما حدث، و علی هذا الترتیب الذی وجد فما تأخرمتأخر الا لانتظار شرطه

> والمشروط قبل الشرط محال، والمحال لا یوصف بکونه مقدوراً۔
> ولیس فی الامکان أصلا أحسن منه ولا اتم ولا أکمل ولو کان واد خره
> مع القدرة ولم یتفضل بفعله لکان بخلا یناقض الجود وظلماً یناقض العدل،
> ولولم یکن قادراً لکان عجزا ینا قض الالهیة۔[۸۲]

مسبّبات کو اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کے سبب لازم آیا کہ مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود میں آئے۔ یہ طرزِ استدلال جو ہمارے متکلمین کا سرمایۂ افتخار ہے اور جس کی صدیوں سے کارفرمائی کے سبب مسلم ذہن اسے غور و فکر کا فطری ڈھانچہ سمجھتا ہے واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے تلقینی اور استدلالی اسلوب سے مغائر ہے جس سے خود غزالی کے الفاظ میں کشف حقائق کے بجائے تخبیط و تضلیل کے امکانات کہیں زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ جب سے غایتِ دین پر علت و معلول کی اصطلاحوں میں کلام کرنے کا رواج شروع ہوا، اور جس کی ابتداء اسلام میں فقہی ذہن کی پیدائش سے ہوئی، کلامی طرز فکر کو اظہار دین کا مستند قالب سمجھا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ صورتِ حال یہاں تک آ پہنچی کہ کلام، منطق و فلسفہ کو معاون علوم دینی کے طور پر مدرسوں کے نصاب میں داخل کرلیا گیا۔ اصول فقہ کی کتابیں اسی صغریٰ کبریٰ کے میزانیے پر مرتب کی جانے لگیں۔ حتیٰ کہ غزالی جیسے حجۃ الاسلام نے اپنی شہرۂ آفاق اصول فقہ کی کتاب المستصفٰی کے ابتدائی باب کے طور پر منطقی مباحث کی معرفت کو ضرور جانا۔ روزِ اول سے فلسفہ، کلام اور منطق کے سلسلے میں تحفظات بلکہ بسا اوقات بڑے غیض و غضب کا اظہار ہوتا رہا لیکن عملی طور پر فقہاء کی مجالس اشارۃ النص، دلالت النص، اقتضاء النص کی اصطلاحوں سے معمور رہیں جو فی نفسہٖ ایک کلامی اور منطقی منہج فکری کا شاخسانہ تھا۔

تعبیر و تاویل میں منہجِ کلامی کا نفوذ

منہجِ کلامی کا جبر اتنا شدید تھا کہ مسلم دانشوری کا کوئی بھی گوشہ اس کی زد سے نہ بچ سکا۔ جبر و قدر اور ذات و صفات کی جو بحث خلقِ قرآن کی تشتتِ فکری تک لے گئی تھی اس نے بہت جلد قرآنِ مجید کو مقتضیاتِ کلامی کا شہ پارہ قرار دے ڈالا۔ حتیٰ کہ قرآنی الفاظ و مصطلحات کو علم کلام کی مصطلحات پر محمول کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر خدا کے بارے میں قرآنِ مجید کا یہ قولِ فیصل کہ لیس کمثلہٖ شی مفسرین کے لیے اس بحث کا نقطۂ آغاز بن گیا کہ مثل سے مراد ہے کیا؟ اس سے مراد دراصل مماثلہ فی الجوہر ہے یا مماثلہ فی الکمیۃ، مماثلہ فی الکیفیۃ ہے یا پھر مماثلہ فی القدور والمساحۃ۔ اور چونکہ تمام اجسام مماثل ہیں اور جسم اپنی اصل تعریف کے مطابق ایسے جواہر فرد سے مرکب ہے جس میں

مقدار پائی جاتی ہوسو لیس کمثلہ شیٔ میں مثل کی نفی سے جسم کی نفی بھی لازم آئے گی اور یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچے گی کہ خدا نہ جوہر ہے نہ عرض: فلو کان جسماً لکان لہ مثل و اذا لم یکن جسماً، لزم نفی ملزومات الجسم۔ اس بحث سے خدا کا حدود واربعہ یوں متعین ہوا کہ وہ نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ عالم میں ہے نہ اس سے باہر۔ اسی طرح قل ھو اللہ احد میں اَحَدُ کے لفظ کو کلامیوں نے اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ کہا گیا کہ اَحَدُ وہ ہے جو منقسم نہ ہوسکے سو یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کی خدا جسم نہیں ہے۔

کلامی طرزِ فکر نے قرآن مجید کے مطالب پر کس طرح پردہ ڈال دیا اور طالبینِ حق کے لیے مشکلات کی دیوار کھڑی کردی اس کا سب سے بڑا ثبوت تو خود رازی کی تفسیر کبیر ہے جہاں مقتضیات کلام کو حق ثابت کرنے کے لیے بسا اوقات صاحبِ تفسیر کو سیدھے سادے الفاظ و معانی سے بھی سمجھوتہ کرنا پڑا ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ اس تحریفِ لغوی کی گنجائش نہ پیدا کی جائے تو کلام کے مقدمات قائم ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کے مقتضیات پورے ہوسکتے ہیں۔ جب ذہنوں پر منہج کی گرفت اس قدر سخت ہو تو مفسر کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے منہج کے جلال اور اس کی آب و تاب کو برقرار رکھنے کے لیے تحریف لغوی کا سقم قبول کرلے۔ آیئے اس نکتہ کو قدرے تفصیل سے سمجھنے کی کوشش کریں۔

قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ اور اس شخص کے مابین ایک مکالمہ کا ذکر آیا ہے جس نے خدا کے بارے میں ان سے حجت کی۔

> اَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَآجَّ إِبْرٰهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ إِذْقَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْىِ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْىِ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرٰهِيمُ فَإِنَّ اللّٰهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِينَ۔ (۲:۲۵۸)

کلامیوں کے طریقۂ جدل کی میزان پر جب اس مکالمے کو پرکھا گیا تو حضرت ابراہیمؑ کے طریقۂ استدلال میں بعض بنیادی نوعیت کی خامیاں پائی گئیں۔ اولاً وہ شخص جس نے حضرت ابراہیمؑ سے حجت کی اور جو خدائی کا دعویدار ہوا، آداب جدل کے مطابق اسے اپنے قول کی صداقت پر دلیل پیش کرنا چاہیے تھا۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق حضرت ابراہیمؑ نے ازخود یہ ذمہ داری لے کر ایک فنی غلطی کا ارتکاب کیا۔ ثانیاً جب انھوں نے اپنی طرف سے یہ دلیل پیش کردی کہ ان کا خدا وہ ہے جو مارتا اور جلاتا ہے اور جس کے جواب میں فریق مخالف نے انا احی و امیت کا دعویٰ پیش کیا تو انھیں چاہیے تھا کہ وہ اس دعویٰ کا سقم واضح کرتے۔ اس کے بجائے انھوں نے ایک دوسری دلیل کا سہارا لے کر گویا اپنی پہلی دلیل کی ناکامی تسلیم کرلی۔ رہی یہ بات کہ ابراہیمؑ کے اس جواب پر کہ خدا مشرق سے سورج نکالتا ہے سو تو اگر خدائی کا

دعویدار ہے تو اسے مغرب سے نکال دِکھا، فریقِ مخالف کا مبہوت ہو جانا کسی منطقی دلیل کے بغیر ہے۔ تو کیا ابراہیمؑ، جسے رازی تغیّر سے استدلال کے سبب، منہج کلامی کا بانی مبانی اور پہلا حکیم ربّانی قرار دیتے ہیں آداب جدل کے ان بنیادی اصولوں سے واقف نہ تھے؟ رازی نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ گو کہ ایک دلیل سے دوسری دلیل پر یوں منتقل ہو جانا جائز نہ تھا لکن اذا ذکر لإیضاح کلام مثالا فله أن ینتقل من ذلك المثال الی مثال آخر،[۸۳] انھوں نے آداب جدل سے ابراہیمؑ کی واقفیت بلکہ اس فن میں ان کی مہارت ثابت کرنے کے لیے اس خیال کا سہارا لیا کہ یہاں دلیل تو ایک ہی ہے البتہ مثالیں دو ہیں اور یہ کہ کسی دلیل کو مستحکم کرنے کے لیے ایک مثال سے دوسری مثال تک منتقلی مناظر کی ثقاہت کو مجروح نہیں کرتی۔ اب ان دو دلائل کو ایک باور کرانے کے لیے رازی نے اپنے تخیّل سے اس مکالمے کی جو تفصیلات لکھی اسے بوالعجبی کا شاہکار کہا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> لما احتج ابراهیم علیه بالاحیاء والاماتة اورد الخصم علیه سوالا لا یلیق بالعقلاء، وهو انك اذا ادعیت الاحیاء والاماتة لا بواسطة، فذلك لا تجد الی اثباته سبیلا، وان ادعیت حصولهما بواسطة حرکات الافلاك فنظیره او ما یقرب منه حاصل للبشر، فاجاب ابراهیم علیه السلام بان الاحیاء والاماتة وان حصلا بواسطة حرکات الافلاك، لکن تلك الحرکات حصلت من الله تعالیٰ و ذلك لا یقدح فی کون الاحیاء والاماتة من الله تعالی بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم علی تحریکات الافلاك[۸۴]

واسطہ اور بلا واسطہ کی بحث اور اس میں حرکتِ افلاک کا قصّہ رازی کے ذہن میں اس لیے آیا کہ ان کے منہجِ علمی میں حرکت وتغیر کی بحثوں سے بڑے بڑے مسائل حل کیے جاتے ہیں اور اس لیے بھی کہ ان دو دلائل کو ایک قرار دینا اور آداب جدل کی مراعات کو برقرار رکھنا ایک ذیلی قصّہ کی تخلیق کے بغیر ممکن نہ تھا۔ لیکن معاملہ پھر بھی حل طلب رہا کہ آخر فریقِ مخالف نے سمتِ مخالف سے طلوعِ آفتاب کی دلیل کو کیونکر مان لیا؟ اس نے ابراہیمؑ سے یہ کیوں نہ کہا کہ تو اگر اپنے دعویٰ میں سچّا ہے تو اپنے خدا سے کہہ کہ وہ مغرب سے آفتاب نکال دکھائے۔ رازی کہتے ہیں ایسا اس لیے کہ وہ مبہوت ہو گیا تھا۔ البتہ وہ اس بارے میں خاموشی اختیار کر لیتے ہیں کہ محض مبہوت ہو جانا اور امکانی جواب کی موجودگی میں فریق مخالف کی دلیل کا معارضہ نہ کر پانا آدابِ جدل کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتا۔

قرآن مجید کو منہجِ کلامی کے شاہکار کے طور پر پڑھنے کی یہ لَے اتنی بلند ہوئی کہ فخر الدین رازی نے حضرت ابراہیمؑ کو اس طرز استدلال کا بانی مبانی قرار دے ڈالا۔ وتلك حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومهٖ کے حوالے سے رازی نے اس خیال کا انکشاف کیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے حدوث پر حرکت اور تغیّر سے دلیل قائم کی ہے۔ فلما جن

علیہ الیل رآ کو کبا، قال ھذا ربی، فلما افل قال لا احب الافلین (۶:۷۶) کی آیت قرآنی میں انھیں کواکب کے صوانع عالم نہ ہونے کی دلیل نظر آئی۔ بقول رازی جب حضرت ابراہیمؑ نے ستاروں، چاند اور سورج کا چھپ جانا ملاحظہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جس چیز میں حرکت یا تغیر ہو وہ حادث ہے اور جو حادث ہے وہ قدیم نہیں اور جو قدیم نہیں وہ صانع کیسے ہوسکتا ہے؟ بقول رازی:

> فالحاصل أنہ ثبت بالدلیل أن کون الکواکب آفلة یدل علی کونھا محدثة، وإن کان لا یثبت ھذا المعنی إلا بواسطة مقدمات کثیرة، وأیضاً فکونھا فی نفسھا محدثة یوجب القول بامتناع کونھا قادرة علی الایجاد والابداع، وإن کان لا یثبت ھذا المعنی إلا بواسطة مقدمات کثیرة۔ ودلائل القرآن إنما یذکر فیھا أصول المقدمات، فأما التفریع والتفصیل، فذالك انما یلیق بعلم الجدل۔ فلما ذکر اللہ تعالیٰ ھاتین المقدمتین علی سبیل الرمز لا جرم اکتفی بذکرھما فی بیان ان الکواکب لا قدرة لھا علی الایجاد والابداع، فلھذا السبب استدل إبراھیم علیہ السلام بأفولھا علی امتناع کونھا ارباباً وآلھة لحوادث ھذا العالم۔[۸۵]

قرآن مجید کے تذکیری لب ولہجہ وتلقین کے اسلوب کو کلامیوں کے جدال اور مناقشے کی سطح پر لے آنے سے نہ صرف یہ کہ غایتِ وحی مرکز بحث سے باہر رہ گئی بلکہ قرآنِ مجید کے بارے میں ایک ایسی کتاب کا تاثر قائم ہوا جو آدابِ جدال کے بنیادی اصولوں پر بھی پوری نہیں اترتی۔ رازی کی تفسیر سے ہم نے یہ چند مثالیں اس لیے پیش کیں کہ ان کی تفسیر کبیر کی ہیبت ان لوگوں کے دل ودماغ پر بھی رہی ہے جو یہ کہنے سے باز نہیں آئے کہ فیھا کل شئی الا التفسیر۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ العالم متغیّر و کل متغیر حادث فالعالم حادث کا کلیہ صدیوں سے علماء متکلمین کے نزدیک اثبات مدعا کے لیے ناقابل تنسیخ اصول سمجھا جاتا رہا ہے۔

رازی تو خیر متاخرین میں سے ہیں جن کی تفسیر صدیوں کے کلامی طرزِ تاویل کے ارتکاز کے طور پر ہمارے سامنے آئی ہے اور جس میں یہ منہج اپنے سقم کے تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ مطالعۂ قرآن میں منہجِ کلامی کی ابتداء تو اسی وقت ہوگئی تھی جب عہد اموی میں جبر وقدر کے مسئلہ پر متحارب فریقین قرآن مجید سے اپنے استدلال کو مستحکم کرنے لگے تھے اور جب آگے چل کر فقہائے عظام نے واصل کے اصول اربعہ اور متنِ قرآن کے سلسلے میں اشارۃ، اقتضاء اور دلالۃ جیسی موشگافیوں کو قبول کرلیا تھا۔ البتہ اس منہج پر تاویل قرآنی کی ابتداء چوتھی صدی میں ہوئی جب ابومسلم اصفہانی، ابوالقاسم بلخی، ابوبکر اصم اور قفال کبیر وغیرہ حضرات نے کلامی مقتضیات کے مطابق باضابطہ تفسیریں لکھیں۔ کہا جاتا ہے

کہ ابومسلم اصفہانی (متوفی ۳۲۳ھ) کی جامع التاویل لحکم التنزیل تیرہ جلدوں میں تھی جسے اس اعتبار سے تفسیر کبیر کا نقشِ اول سمجھنا چاہیے کہ رازی نے ان کے فکری رویے کی جابجا تائید کی ہے۔[۸۶] ابوقاسم بلخی (متوفی ۳۰۹ھ) جنھیں شاید تاریخ میں پہلی بار بارہ جلدوں میں تفسیر لکھنے کا شرف حاصل ہے ان کے اقوال سے بھی رازی کی تفسیر خالی نہیں جس سے کم ازکم اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام اور اصولِ جدل کو قرآن مجید کے تعبیری منہج کے طور پر قبول کئے جانے کا عمل رازی اور غزالی سے بہت پہلے ایک فن کے طور پر متشکل ہونے لگا تھا۔ اس بات پر یوں بھی حیرت نہیں ہونی چاہیے کہ اصولِ فقہ کا ارتقاء جب کلامی طرزِ فکر کا مرہونِ منت ہو تو پھر علوم کے دوسرے شعبہ اس سے کیسے محفوظ رہ سکتے تھے اور وہ بھی ایسی صورت میں جب ابتداء میں فقہ و آثار، تفسیر و تاویل اور سیر و مغازی الگ الگ شکل میں منقح نہیں ہوئے تھے۔

گوکہ کلامی مفسرین کے سلسلے میں علماء حدیث کا رویہ خاصا محتاط رہا لیکن ان کی جلالت علمی کے سبب دین کی تشریح و تاویل پر ان کے گہرے اثرات پڑتے رہے۔ مثال کے طور پر قفال کو لیجئے جنھیں علامہ ابن سبکی جیسے ثقہ عالم نے اماماً فی التفسیر، اماماً فی الحدیث، اماماً فی الکلام، اماماً فی الاصول، اماماً فی الفروع[۸۷] تسلیم کیا ہے اور جو خیر سے سنّی اسلام کے امام الائمہ ابوالحسن اشعری کے استاد بھی تھے اپنے تمام تر کلامی رجحان کے باوجود اور اس امر کے باوجود کہ انھوں نے قرآن مجید کی اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی، شافعیہ انھیں ثقاہت کے مرتبہ سے معزول نہ کر سکے۔ کچھ یہی حال ابن رشد کی کشف الادلّہ اور فصل المقال کا بھی ہے جو اپنے مصنف پر انحراف فکری کے تمام تر الزامات کے باوجود مسلم فکر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

کلامی ذہن غایت وحی کو مؤخر کئے دینے اور بسا اوقات اس کی شکست پر کس طرح منتج ہوتا ہے اس کی بیّن شہادت اہل یہود کا وہ واقعہ ہے جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: ان اللہ یا مرکم ان تذبحوا بقرۃ۔ کہنے لگے: اتخذُنا ھزوا۔ کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو۔ بجائے اس کے کہ وہ اس امر پر فی الفور عمل کرتے انھوں نے تقیید و تخصیص کے سلسلے میں کلامی و فقہی مبحث کی ایک طرح ڈال دی۔ یہ سوال اہمیت اختیار کر گیا کہ اس کی ماہیت کیا ہو؟ وہ عمر کے کس مرحلے میں ہو؟ اس کا رنگ کیسا ہو؟ ان البقر ۃتشابۃ علینا کہ اس قسم کی گائیں تو بہت ہیں پتہ نہیں چلتا۔ پھر جب ان موشگافیوں کے ذریعے فرار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی تو بالآخر انھیں کہنا پڑا: الآن جئت بالحق۔ قرآنی بیان کے مطابق ان کا دل تو اس عمل پر آمادہ نہ تھا لیکن بالآخر انھوں نے بچھڑا ذبح کر ہی ڈالا: فذبحوھا وما کادوا یفعلون۔ کلامی منہج پر بظاہر تو اس بات کا گمان ہوتا ہے کہ اس کا مقصد غایتِ دین کی باریک بین تفہیم ہے تا کہ حزم و احتیاط کے تمام امکانی تقاضوں کو بروئے کار لایا جا سکے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوالات کی ان مین میخ سے بآسانی

احکام مؤخر کئے جاتے ہیں، خاص و عام کی تقیید سے بسا اوقات فکر ونظر کی سمت بدل جاتی ہے اور بالآخر یہ منہجِ تحقیق، غایتِ دین کی شکست پر منتج ہوتا ہے۔

ابتدائے عہد میں جن لوگوں نے ذاتِ باری تعالیٰ پر کلامی انداز سے غور وفکر کی طرح ڈالی ان کے لیے خدا کی ذات وصفات ایک عظیم اختلافی مسئلہ بن گیا۔ کیا خدا کی ذات اس کی صفات سے الگ ہے؟ کیا اس کا کلام اسی کی طرح قدیم ہے؟ یا مخلوق وحادث؟ ان سوالات کے مختلف جوابات نے صورتِ حال کو مزید الجھا دیا۔ کیا انا جعلنا قرآنا عربیا (۲:۴۳) سے مراد ایک ایسا کلام ہے جو دوسری مخلوقات کی طرح تخلیق کے عمل سے گزرا ہے جس کا نظامِ کائنات میں دوسرے خلائق کی طرح ایک زمانی مقام ہے جیسا کہ اس آیت سے پتہ چلتا ہے کذالك نقص علیك من انباءِ ما قد سبق و قد آتیناك من لدن ذکریٰ۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ قرآن مجید اگر خدا کا کلام ہے اور اس کی صفت بھی تو پھر اس کا حدود واربعہ کیسے ہوسکتا ہے؟ کسی نے کہا کہ لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفهٖ سے تو اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم امکانی حد تک اس کے آگے اور پیچھے کوئی چیز لائی جاسکتی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن مجید محدود اور مخلوق ہے۔ کسی نے کہا کہ لوحِ محفوظ کے قرآنی بیان سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وحیِ قرآنی محدود ومعیّن اور مخلوق ہے۔ عہد مامون کی ان بحثوں نے قرآن مجید کے سلسلے میں یہ شبہات وارد کر دیئے کہ معیّن، محدود اور زمان ومکان میں تخلیق کی ہوئی چیز ذات باری کی صفت کیسے ہوسکتی ہے؟

کلامی منہج جو سوالات کے قیام اور اس کے تحلیل وتجزیہ سے عبارت تھا جب ایک میکانیکی فارمولے کے طور پر برتا جانے لگا تو اس کی منزل مزید گم ہوگئی۔ طبری نے اپنی تاریخ میں ان بحثوں کو محفوظ کر دیا ہے جب خود کو اہل حق ودین کہنے والے لوگ ایک ایسی راہ پر جا نکلے کہ ان کے ہاتھوں سے توحید کا دامن پھسلتا نظر آیا۔ اس منہج علمی کی بنیادی خامی یہ تھی کہ یہ حضرات اس احساس سے خالی رہے کہ تناظرات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ منہج کا قالب لازماً بدلنا چاہیے اور یہ کہ ماورائے ابعادی حقائق کا بیان اگر ابعادِ ثلاثہ کی محدود فضا میں روا رکھا جائے تو یہ حقائق کی تلاش میں کچھ کارگر نہیں ہو سکتے۔

مسلم ذہن پر فلسفۂ یونان کی یورش

کلامی طرزِ فکر جس نے رفتہ رفتہ مسلم دانشوری کے عین قلب میں اپنی جگہ بنالی تھی بظاہر فلسفہ سے مغائر، مختلف بلکہ اس کا سخت مخالف سمجھا جاتا تھا۔ کلام اگر ثقہ اسلامیوں کا علم تھا تو فلسفہ کو ایک اجنبی دانشوری کے نقیب کے طور پر دیکھا

جاتا تھا۔ لیکن فی الواقع یہ محض ناموں کا اختلاف تھا ورنہ منہج اور امور مباحث میں ایک دوسرے کی سرحدیں باہم مدغم ہو گئی تھیں۔ ابتدائے عہد میں کلامیوں کے تمام مباحث جنھوں نے مسلم فکر میں بحران کی سی کیفیت پیدا کر دی تھی دراصل فلسفیانہ مباحث کی ہی پیداوار تھے جن کی ترویج و اشاعت سب سے پہلے سیاسی ضرورت کے تحت نظامِ وقت نے کی۔ اور پھر اسے عقیدے کا رنگ دے کر مخالفین کی زبان بندی بلکہ ان کے قتل کی راہ ہموار کی۔[۸۸] خدا، خلقِ قرآن، زمان ومکان، حادث وقدیم اور ذات وصفات جیسی فلسفیانہ بحثوں نے عقائد میں اتنے اختلافات پیدا کر دیئے کہ صدیوں تک مسلم دانشوری لفظ مسلم کی ایک مقبولِ عام تعریف پر متفق نہ ہو سکی۔ رسالۂ محمدیؐ کا ایک متفقہ قالب ہماری نگاہوں سے کچھ اس طرح اوجھل ہوا کہ اب اس کے غیاب کے احساس سے بھی ہمارے حواس نا آشنا ہیں۔ دینِ مبین کی یہ ماہیتِ تقلیب دراصل ان ہی ایام کی پیداوار ہے جب سیاسی نظام کے زوال اور اس ماحول میں دانشِ یونانی کی یورش سے مسلم فکر میں بحران کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ شافعی اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ علمائے کلام کے تقدیسی لبادے میں دراصل یونانیوں کا دل و دماغ متحرک ہے اور یہ کہ کلام جسے اسلامی جواز عطا کر دیا گیا ہے دراصل یونانی فلسفہ کا ہی خوشہ چین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شافعی نے اپنی تحریروں میں کلامیوں کی سخت نکیر کی لیکن مصیبت یہ تھی کہ اپنے پیشرو ابوحنیفہ کی طرح وہ خود بھی اسی منہجِ کلامی کے پروردہ تھے سو مسلم فکر میں علمِ کلام کے سلسلے میں ابتداء سے ہی ایک طرح کی ثنویت برقرار رہی۔ ابوحنیفہ نے اس فن میں کمال بہم پہنچایا اور پھر اس سے تائب ہو گئے۔ شافعی نے کلامیوں کو لائق گردن زدنی قرار دیا لیکن واصل کے اصولِ اربعہ اور قیل وقال کے منہجِ کلامی کی وہ پوری طرح پاسداری کرتے رہے۔ دیکھا جائے تو کلام بمقابل فلسفہ کی جنگ ایک طرح کی دانشورانہ نورا کشتی سے کچھ زیادہ نہ تھی۔ آگے چل کر جب فلسفہ نے باقاعدہ اپنی اصل شناخت کے ساتھ مسلم فکر میں اپنی جگہ بنا لی تو ابن حزم جیسے راسخ العقیدہ عالمِ ظاہر کے لیے یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ "والکتب التی جمعها ارسطاليس فی حدود الكلام قال ابو محمد وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عزوجل وقدرته عظيمة المنفعة فی انتقاد جميع العلوم۔"[۸۹]

رہے فلسفیانہ مباحث اور مناہج تو ان کی مقبولیت اور ثقاہت پر فقہاء کے دواوین اور عقائد کی کتابیں شاہد ہیں۔ صدیوں پر مشتمل اس دانشورانہ مناقشے کے پسِ پردہ فلسفیانہ مباحث کی کارفرمائی یا کم از کم اس کی بازگشت صاف سنی جا سکتی ہے۔ حتیٰ کہ غزالی[۹۰] اور رازی[۹۱] جنھوں نے زندگی بھر فلسفہ سے اشتغال کیا اور اس منہج کے پرزور مبلغ رہے انھوں نے بھی اگر آخری ایام میں اس کے انکار کی جرأت دکھائی اور بالآخر اس منہجِ فکری سے تائب ہو گئے تو اس کا سبب یہ تھا کہ فلسفہ کے جس بظاہر اسلامی قالب کو انھوں نے منہج صواب قرار دے رکھا تھا اولاً اس کی ناکامی ان پر واضح ہو گئی۔ ثانیاً

کلام وفلسفہ کے مابین مفروضہ سرحد پر ان کا اعتقاد باقی نہیں رہا سو وہ بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ۔

دلیل کم نظری قصۂ جدید وقدیم۔

فلسفہ وکلام جن میں کئی صدیوں سے مغائرت بلکہ معرکہ آرائی چل رہی تھی بالآخر غزالی کے عہد میں ایک نقطہ پر مجتمع ہو گئے جس سے بظاہر تو ایسا لگا کہ بالآخر کلام نے اپنے متحارب فریق فلسفہ پر فتح پالی ہو۔ لیکن فی الواقع یہ صرف اُس حجاب کا اٹھ جانا تھا جو فلسفہ پر کلامیوں نے ڈال رکھا تھا۔ ابن خلدون نے اس عمل کا سہرا قاضی ناصرالدین بیضاوی کے سر رکھا ہے جن کے ہاں، بقول ابن خلدون، فلسفہ اور کلام کے مسائل اس طرح آپس میں خلط ملط ہو گئے کہ ایک کا دوسرے سے ممتاز کرنا دشوار ہو گیا۔[۹۲] ہمارے خیال میں کلام کے چہرے سے یہ نقاب تو بہت پہلے غزالی نے کھینچ پھینکی تھی جنھوں نے تہافۃ الفلاسفہ اور احیاء العلوم میں فلسفہ اور کلام دونوں کی نارسائیوں بلکہ مضرتوں کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ فلسفہ اور کلام کے مابین پائی جانے والی مفروضہ سرحدوں پر جب اعتبار جاتا رہا تو پھر اگلوں کے لیے فلسفہ کو کلام کہنے جیسے تکلّف کی ضرورت نہ رہی۔ اس قبیل کی ایک بہترین مثال ناصرالدین طوسی کی شہرۂ آفاق تصنیف تجرید الکلام ہے جسے بیک وقت فلسفہ اور کلام دونوں فن کی کتابِ مقدس کی حیثیت حاصل رہی ہے، جسے شیعہ اور سنّی دونوں حلقوں میں یکساں استناد واعتبار حاصل رہا ہے اور جس کی صدیوں پر محیط شروحات کے سلسلے میں مسلم دانشوری کی وقیع قوت صرف ہوتی رہی ہے۔[۹۳] کہنے کو تو یہاں اثبات صانع، نبوت، امامت اور معاد وغیرہ جیسے امور زیر بحث ہیں لیکن غور وفکر کا بنیادی ڈھانچہ عرض وجوہر کا ہی پروردہ ہے۔

فلسفیانہ مباحث اور منہج علمی کو ابتدائی ایام میں علم کلام کے نام سے استناد عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ نو تشکیل شدہ قرآنی دائرۂ فکر اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ متعینہ خطوط پر آگے نہ بڑھ سکا۔ مسلم ذہن کو مسلسل مزاحمت کے جھٹکے لگتے رہے کہ اب کائنات، ربّ کائنات اور بحیثیت انسان اس کائنات میں اس کے مقام کی بحث قرآنی دائرۂ فکر سے باہر قدمائے یونان کے متعین کردہ خطوط پر چل نکلی تھی۔ خواہی نخواہی مسلم دانشوری کو اس غیر ضروری مبحث کے تحلیل وتجزیے کا کام انجام دینا پڑا جس کے عبور کئے بغیر قرآنی دائرۂ فکر میں اس کی واپسی کا راستہ مسدود دکھائی دیتا تھا۔ یہ ایک بڑا چیلنج تھا جسے فلسفہ پر کلام کے پردے نے مزید مشکل بنا دیا تھا۔

فلسفہ اگر قرآنی دائرۂ فکر کے اندر رہتا تو ان مباحث کو کنٹرول کیا جا سکتا تھا جس نے آنے والے دنوں میں مسلم ذہن کو انتشار سے دوچار کئے رکھا۔ اس کے برعکس ہوا یہ کہ وہ تمام سوالات جن کی جستجو کا فن یونانی فلاسفہ، یہودی متکلمین اور عیسائی متصوفین کے یہاں پایا جاتا تھا اور جن پر غیر ضروری مباحث سے قرآن مجید نے احتراز کیا تھا، ابتدائی عہد کی مسلم دانشوری نے ان مسائل میں خصوصی دلچسپی دکھائی۔ مثال کے طور پر یہ خیال کہ کائنات کی تخلیق کب ہوئی؟ یہ ازلی

ہے یا اسے خدا نے کسی لمحے میں تخلیق کیا؟ اگر وہ ازلی ہے تو کیا خدا کی طرح یہ بھی قدیم ہے پھر بائبل کا In the begining کہنا کیا معنی رکھتا ہے۔ تو کیا کائنات ایک temporal origin رکھتی ہے؟ اس سوال سے ایک اور سوال بھی فطری طور پر پیدا ہوتا تھا۔ وہ یہ کہ اگر کائنات کسی وقت خاص میں تخلیق کی گئی اور یہ ایک محدود و معین شئے ہے تو اس کی تخلیق کا اتمام ہو چکا، یا تخلیق کائنات ایک جاری عمل ہے؟ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ہر لمحے ایک نئی چیز کا ظہور ہے۔ ان سوالات نے متکلمین کو قدیم فلسفیانہ tools کا سہارا لینے پر مجبور کیا۔ وہ اس خیال کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے کہ ہر شئے بنیادی طور پر جوہر (atom) ہے جسے زمان و مکان میں مزید وسعت نہیں دی جا سکتی اور نہ ہی وہ دوسرے جوہر میں مل سکتا ہے۔ اس خیال کے مطابق ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ دراصل مختلف جواہر کی خاص ترکیب اور مجموعہ کا نام ہے۔ زماں (Time) ہو یا مکاں (Space) یا مادہ (Matter) متکلمین کے نزدیک ان کی حیثیت جوہر کی تھی۔ ان میں وہی صفات پائی جاتی تھیں جو ان میں ودیعت کی گئی تھیں۔ لیکن اشیاء میں ودیعت کردہ قوتوں کو تسلیم کر لینے کا ایک منطقی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ اس کائنات میں پھر ایک متحرک خدا کی ضرورت نہ تھی۔ اگر اشیاء اپنی صفات کے سبب کائنات میں ایک مربوط عمل کو جنم دے رہی ہیں تو کیا خدا اس متحرک کائنات سے علاحدہ ہو کر بیٹھ گیا ہے؟ قدیم فلسفیانہ اصطلاحات میں کائنات کی تشریح و تعبیر نے اس قسم کے بنیادی سوالات پیدا کیے جن کے حل کے لیے متکلمین نے مزید انہی کلامی ہتھیاروں کا سہارا لیا، مبادا نظری طور پر خدا کا رول کائنات میں معطل ہو کر نہ رہ جائے۔ متکلمین نے اس خیال کی وکالت کی کہ جو چیز جیسی کہ وہ ہے اسی حالت میں رہتی ہے۔ اس کی ماہیت بدلی نہیں جا سکتی۔ حتیٰ کہ انھوں نے حرکت کا بھی انکار کیا۔ یہ خیال کہ ایک چیز دوسری جگہ تک لے جائی جا سکتی ہے محض فریب نظر ہی ہو سکتا ہے۔ کہ ایسا ہمیں اس لیے محسوس ہوتا ہے کہ خدا نے ہماری بصیرت کو کچھ اسی انداز سے بنایا ہے۔ اس لیے نہیں کہ فی نفسہٖ اشیاء واقعی حرکت کر رہی ہیں۔ اشعری جیسے نامور متکلم اسلام نے بھی اس خیال کی شدت سے تردید کی کہ کسی شئے میں اس عمل کے صدور سے پہلے ایسا کرنے کی صلاحیت پوشیدہ ہوتی ہے۔ یہ بحث کہ اگر اشیاء میں یا انسانوں میں صدور عمل کا مادہ خدا نے ازل سے ودیعت کر رکھا ہے تو پھر نیک اور بد عمل کے لیے اسے مورد الزام کیوں ٹھہرایا جائے؟ اشعری اور معتزلہ دونوں مکاتب فکر نے اس سوال کی دھار سے بچنے کے لیے atomism کا سہارا لیا۔ ان کا کہنا تھا کہ ایک شخص اپنے عمل کے لیے اس لیے ذمہ دار نہیں ہے کہ وہ اس عمل کا خالق ہے، کہ خلق تو خدا کی صفت ہے۔ البتہ وہ اس لیے مورد الزام ٹھہرایا جائے گا کہ اس نے دو ممکنہ متبادل میں سے ایک کا انتخاب کیا، جب کہ دونوں کے امکانی صدور کا داعیہ خدا نے اس کے اندر رکھا تھا۔

جب ایک بار یہ بحث چل نکلی کہ خدا کی ازلیت کے ساتھ ساتھ دیگر اشیاء بھی تخلیق کائنات میں قدرے ازلیت کا

مقام رکھتی ہیں تو پھر اس خلطِ مبحث کا پیدا ہونا فطری تھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ خدا بذات خود وقت ہو۔ لا تسبوا الدھر فان الله ھو الدھر جیسی روایتیں جو کسی مرحلہ میں منظر عام پر آئی تھیں، ان کا منشا بھی اسی گتھی کو سلجھانا تھا۔ زمان و مکان کی ان تعبیرات نے اس سوال کی دھار اور تیز کر دی کہ اگر خدا واقعی وقت ہے تو پھر زماں کیا ہے؟ جن لوگوں نے مسلم عقائد کی باضابطہ تدوین کی کوشش کی وہ معاشرہ میں پائے جانے والے ان سوالات سے صرف نظر نہیں کر سکتے تھے۔ النسفی (متوفی ۱۱۴۲ء) نے اس خیال کو عافیت جانا کہ خدا کو وقت سے ماوراء ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے پیش کیا جائے جس کے اوپر وقت اثر انداز نہیں ہوتا۔ آگے چل کر تفتازانی (۱۳۲۲ء–۱۳۹۲ء) نے اس خیال کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھا کہ وقت ایک تخلیق کردہ شئے ہے جس سے دوسری تخلیق کردہ شئے کو ناپا جا سکتا ہے۔ اہل فلسفہ کے نزدیک یہ حرکت کو ناپنے کا آلہ ہے۔ البتہ خدا وقت سے ماوراء ہے۔[۹۴]

خدا اگر وقت کا خالق اور اس سے ماوراء ہے تو پھر مکان کا خدا سے کیا تعلق ہے؛ مکان اور خدا میں باہمی ربط کیا ہے؟ غزالی نے احیاء العلوم میں اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ خدا جہت سے بے نیاز ہے۔ چونکہ اوپر نیچے دائیں بائیں آگے پیچھے جیسی اصطلاحات relative ہیں کہ اگر ہم دنیا کی طرح گول ہوتے تو ہمارے یہاں سمت کا تصور مختلف ہوتا۔ تھافة الفلاسفه میں غزالی نے وقت کے سلسلہ میں بھی کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا جہاں ان کے نزدیک ماضی یا مستقبل بنیادی طور پر وقت کا نہیں بلکہ متکلم کے نقطۂ نظر کا اظہار ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زمان و مکان کے سلسلہ میں ہمارے متکلمین ایک ایسا محضر نامہ تشکیل دینے میں کامیاب ہو گئے ہوں جس سے مسلم فکر کو صدیوں کی فکری جلاوطنی سے نجات کی امید پیدا ہو چلی ہو۔ لیکن فی الواقع یہ سب کچھ انہی سابقہ مباحث کا منطقی توسیعہ تھا حتیٰ کہ زماں کے سلسلہ میں غزالی کا موقف بھی رواقی فکر کی گونج معلوم ہوتا تھا۔

الکندی (متوفی ٨٦٧) نے جسے پہلے باضابطہ فلسفی کی حیثیت حاصل ہے، Time (وقت) اور Eternity (ازلیت) میں فرق کے لیے پانچ امور کا تعین کیا۔ جس میں چار چیزیں تو غالباً ارسطو سے مستعار تھیں جو اس بات کا قائل تھا کہ وقت حرکت کو ناپنے کا ایک آلہ ہے۔ الکندی کا کہنا تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق بالکل اس طرح کی جیسے شئے کو لاشئے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسرے فلسفیوں کی طرح الکندی کی بھی مصیبت یہ تھی کہ وہ یونانی حکماء کے راست انکار یا ان کے ابطال کی جرأت اپنے اندر نہیں پاتے تھے۔ لہٰذا وہ اسی دائرۂ فکر میں حک و اضافہ سے کام چلاتے رہے۔ اگر وقت کو ازلی مانا جائے تو تخلیق کائنات کے قرآنی بیان کی تاویلات میں مشکلات پیش آتی تھیں۔ رازی (متوفی ۹۳۲ء) نے ارسطو کے تصور وقت سے یہ کہہ کر پیچھا چھڑانے کی کوشش کی کہ وقت کو بنیادی طور پر حرکت کا پیمانہ بتانا گویا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر حرکت نہ ہو تو وقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا

نے زماں و مکاں کو تخلیق کائنات کے ساتھ پیدا کیا۔ البتہ ازلی زماں و مکاں (Absolute Time and Space)، رازی کے الفاظ میں الدھر اور الفضاء، اس نظم کائنات سے باہر ہیں۔ وقت کے سلسلے میں ارسطو کی قدرے نفی کے باوجود رازی بنیادی طور پر چونکہ اسی دائرۂ فکر کے اندر محبوس تھے، لہٰذا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ پانچ چیزیں روز ازل سے کائنات میں موجود ہیں۔ خدا، روحِ عالم، وقت (زمان و مکاں) اور مادہ۔ جب تک کہ ان پانچوں کو قدیم نہ مان لیا جائے تخلیق کا فلسفہ تشنہ رہے گا۔ رازی کے برآمد کردہ ان نتائج سے خدا کے ازلی، ابدی اور لیس کمثلہٖ شئی جیسے تصورات پر راست ضرب پڑتی تھی۔ لیکن ان متکلمین کی مجبوری یہ تھی کہ وہ جن فلسفیانہ اصولوں کے سہارے حقیقت کی تشریح و تعبیر کا کام انجام دے رہے تھے، ان کے مسلمات کو چیلنج کرنے کا ان میں یارا نہ تھا۔ رازی نے اس خیال سے کہ توحید کا دامن ان کے ہاتھوں سے چھوٹ نہ جائے۔ ان پانچ ازلی محرکات میں سے یہ کہہ کر خدا کو بقیہ چاروں پر سبقت دے دی کہ روحِ عالم نے مادہ میں حرکت و تغیر کا جو وصف رکھا ہے اور جس کے سبب کائنات میں ایک نظام قائم ہے وہ بنیادی طور پر خدا کی ہی دین ہے۔[۹۵]

تصور وقت کے سلسلے میں قدیم فلسفیانہ مباحث کا محاکمہ کرنے کے لیے نویں صدی کی ابتداء میں معمر اور نظّام نے جو کوششیں کیں انہوں نے مسائل کو مزید الجھا دیا۔ معمر (متوفی ۸۳۰ء) بنیادی طور پر ایک atomist تھا۔ اس نے کائنات میں ایک نظام کی دریافت کی کوشش کی۔ معجزات کے سلسلے میں اس کا کہنا تھا کہ خدا نے جب ایک بار کائنات بنا دی اور اسے اصولوں کے تابع کر دیا تو اس کائنات میں جابجا خدائی مداخلت کی توقع نہیں کرنی چاہیے۔ معمر کے خیال میں کائنات اسباب و علل کے ایک فطری نظام میں مربوط ہے۔ البتہ ہر عمل اپنی جگہ ایک یونٹ ہے۔[۹۶] معمر پر یہ بھی الزام ہے کہ وہ حرکت کا قائل نہیں تھا۔ اس کے بقول ہر چیز حالتِ سکون میں ہے۔ یہ محض لفظی بازیگری ہے کہ ہم بعض اشیاء کو متحرک بتائیں۔ حرکت اور تغیر جیسے مسائل نے کلامیوں کو خاصا مضطرب کئے رکھا۔ یہاں تک کہ نظام (متوفی ۸۴۵ء) نے اس خیال کا برملا اعلان کیا کہ کسی چیز کو سکونی کہنا محض ایک انداز بیان ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر شئی عالم حرکت میں ہے۔ ہم جس چیز کو سکونی کہتے ہیں وہ بھی دراصل اپنے سکونی مقام میں حرکت کر رہی ہوتی ہے۔[۹۷] نظام نے اس بات کا بھی دعویٰ کیا کہ جو چیز باہر سے محدود و معین (finite) معلوم ہوتی ہے، دراصل اپنے اندرون میں لامتناہی (infinite) ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک معین شئی کو لامحدود حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا جو ہر چیز کی تعداد سے واقف ہے (قرآن ۸/۲۸) شاید اسے بھی یہ پتہ نہ ہو کہ اشیاء کو منقسم کرنے کا سلسلہ اگر جاری رہے تو اس کی تعداد کہاں تک جا پہنچے گی۔ نظام نے atomistic time اور motion کا تصور پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ کوئی شئی نکتہ الف سے ج تک اس طرح لے جائی جا سکتی ہے کہ ب کو عبور کرنے کی نوبت نہ آئے۔ نظام نے اس خیال کا اظہار

بھی کیا کہ کوئی شئی اس شکل میں ظہور نہیں کر سکتی جس کا وصف اس کے اندر موجود نہ رہا ہو، کہ کسی شئی کی نئی شکل خود اس کی پرانی شکل میں پوشیدہ ہوتی ہے۔[۹۸]

وقت کی گتھی کو سلجھانے کی ایک اور کوشش النجار نے کی۔ اس کا کہنا تھا کہ خدا یہ چاہتا ہے کہ اس کی تخلیق اور اس کا علم اپنے متعینہ وقت پر ظہور پذیر ہوتا رہے۔[۹۹] گویا پردے کے پیچھے اعمال کے میدان سجے سجائے تیار ہیں، بس پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ۔ ایک کے بعد دوسرا منظر اپنے متعینہ وقت پر اس طرح سامنے آتا رہتا ہے کہ کسی تغیر کی حاجت نہیں ہوتی۔ تغیر اس طرح ظہور پذیر ہوتا ہے کہ جو چیز جیسی کہ وہ ہے ویسی ہی بنی رہتی ہے۔ وقت گویا ایک طرح کا پہیہ ہے جس پر واقعات کی بزم سجی سجائی ایک کے بعد دوسری نگاہوں کے سامنے گذرتی رہتی ہے۔ لیکن فی نفسہ وقت کی کوئی حقیقت نہیں۔

فلسفیانہ طور پر ایک ازلی (timeless) دنیا کو تسلیم کر لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ موجودہ دنیا جیسی کہ وہ ہے اسے اصل دنیا کا عکس تسلیم کرنا بھی اس خیال کا فطری لازمہ بن گیا۔ قدیم مذاہب، مثلاً ہندومت میں یہ خیال پہلے سے پایا جاتا تھا کہ دنیا مایا جال ہے، نگاہوں کا دھوکہ ہے، جیسی کہ یہ ہے وہ نظر نہیں آتی۔ ہندو متصوفین اس مایا جال سے مکتی پراپت کرنے یا نروان کے حصول کو اپنی زندگی کا ہدف قرار دیتے تھے۔ مسلم متصوفین اور متکلمین کے مابین بھی اب پوری شدت کے ساتھ اس جستجو کی ضرورت محسوس کی جانے لگی کہ اگر اصل دنیا عالم بالا میں ہے تو پھر اُس دنیا کو اپنے تجربہ کا حصہ بنانے کے لیے سالک کو کیا کرنا چاہیے۔ قرآن مجید کی آیت ۶/۷۵ میں ملکوت کا تذکرہ آیا تھا، ملکوت کی اصطلاح میں معانی کی ایک ایسی دنیا آباد کر دی گئی جس کا قرآنی دائرۂ فکر سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اور جو سراسر صوفیانہ اثرات اور متکلمانہ مباحث کا نتیجہ تھا۔ جب قرآن مجید کا اصل الاصل عالم ملکوت میں پایا جائے اور جب یہ خیال عام ہو کہ ازلی قرآن ازلی دنیا کے لوح محفوظ میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ مادی دنیا فی نفسہ فریب نظر کے علاوہ اور کچھ نہیں، تو لازم تھا کہ جن کے سروں میں مشاہدۂ حق کا سودا سمایا ہو، وہ اس مادی دنیا میں اپنا وقت گذارنے کے بجائے عالم ملکوت سے رابطہ بنانے کی موثر ترکیب دریافت کریں۔ کلامی بحثوں نے مسلم ذہن کو کئی صدیوں تک غیر ضروری اور طائل بحثوں میں مصروف رکھنے کے بعد بالآخر اسے مفروضہ عالم ملکوت[۱۰۰] کی جستجو پر مامور کر دیا۔ کلام وفلسفہ کا یہ سفر جو معرفت اور نکتہ سنجی کے دعووں سے شروع ہوا تھا اور جس نے خدا کی ماہیت پر کئی صدیوں تک اپنا سارا زور صرف کیے رکھا تھا بالآخر مشاہدۂ حق پر اپنے اتمام کو پہنچا۔

مسلمان جو کبھی خود کو آخری پیغام کے امین کی حیثیت سے رہتی دنیا تک کے لیے منصب سیادت پر مامور سمجھتے تھے اور جنھیں اس فریضہ منصبی کا احساس تھا کہ ان کے اوپر تمام اقوام کی نصح و خیر خواہی اور رشد و ہدایت کا فریضہ سونپا گیا ہے۔ وہ اب نئے کلامی مباحث کے زیر اثر اجنبی خیالات کے اسیر ہو گئے۔ ان کے طرز فکر میں حیرت انگیز تغیّر واقع ہو

گیا، وہ اب موجودہ دنیا کی سیادت کے بجائے ایک مفروضہ عالم ملکوت کی جستجو میں سرگرداں رہنے لگے۔ غزالی نے اہل ایمان کو یہ مشورہ دے ڈالا کہ اصل دنیا چونکہ عالم ملکوت میں واقع ہے اس لیے اس زندگی میں ہمارا کام صرف یہ ہے کہ ہم تعبیر وتاویل کے ذریعہ ان علامتوں اور نظام کو سمجھنے کی کوشش کریں جو ہمیں عالم ملکوت میں اعلیٰ مقام پر سرفراز کرسکتی ہو۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ عالمِ ملکوت کی طرف معراج ہماری زندگی کا ہدف ہونا چاہیے اور یہ کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے اندر immortality کا بیج رکھتا ہے۔ ضرورت معرفتِ نفس کی ہے کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

غزالی کہتے ہیں کہ اس روحانی سفر میں دل ہمارا رفیق ہوسکتا ہے۔ ہماری روحانی دنیا اس وقت تک منور نہیں ہو سکتی جب تک کہ قرآن ہمارا رفیق نہ ہو۔ قرآن جو کلام الٰہی ہے غزالی کی متصوفانہ فکر میں اسے ایک روحانی ایجنٹ کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ سالک کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے ہدف کو حاصل کر سکے اگر وہ عالم ملکوت کے سلسلے میں اشتباہ رکھتا ہو اور یہ کہ عالم ملکوت کا راستہ عالم جبروت میں مجاہدۂ نفس سے ہوکر گزرتا ہے۔ گویا ملکوت سے ہمارا تعلق ایک ازلی اور لامتناہی حقیقت سے اپنے آپ کو مربوط کئے دینے کے مترادف ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جب سالک پر ملأ اعلیٰ کی حقیقتوں کا ظہور ہوتا ہے اور بھلا کیوں نہ ہو جب لوح محفوظ کی دنیا میں رسائی ہوگئی تو ماضی و مستقبل کا علم بلکہ سرِّ خدائی سے پردہ اٹھ جانا ایک منطقی امر ہے۔

دیکھا جائے تو کلامی مباحث نے عرصہ ہائے دراز تک ہمارے مفکرین کو مغالطہ میں مبتلا رکھا۔ حتیٰ کہ ہمارے اہداف بدل گئے۔ ہم ایک ایسے فرضی عالم ملکوت کی جستجو میں لگ گئے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا اور جس کا تصور قدیم فلسفیوں، جوگیوں اور رشیوں کا پیدا کردہ تھا۔

غزالی نے فلسفہ کے پیدا کردہ اس خلجان کو انھی فلسفیانہ اصولوں کی بنیاد پر حل کرنے کی کوشش کی۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ غزالی نے فلسفہ کو پوری طرح منہدم کرنے کا بیڑا اٹھالیا ہو۔ مگر فی الواقع اپنی مشہور زمانہ تصنیف تهافة الفلاسفه میں انھوں نے مسلمہ اصولوں کو چیلنج کرنے کے بجائے ان میں بعض جزوی ترمیم وتبدیل سے کام چلانے کی کوشش کی۔ انھوں نے occasionalism اور atomism سے کسی حد تک اپنا پیچھا چھڑایا۔ البتہ زمان ومکان کے سلسلے میں ارسطالیسی تصورات کے قائل رہے۔ انھوں نے کہا کہ ہر شئی غیر مرئی انداز سے وجود میں آسکتی ہے اور شئی کوئی بھی شکل اختیار کرسکتی ہے۔ اگر دنیا ازلی ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک لامتناہی وقت اب سے پہلے گذر چکا ہے۔ غزالی گویا یہ کہنا چاہتے تھے کہ خدا جس نے کائنات کو ایک خاص لمحہ میں پیدا کیا وہ اس خاص لمحہ سے پہلے بھی اسے پیدا کرسکتا تھا۔ وہ اس کائنات کو چھوٹا بھی بنا سکتا تھا اور بڑا بھی۔ گویا خدا کے لیے کسی خاص لمحہ کی کوئی اہمیت نہیں اور نہ وہ اس کا پابند ہے۔ خدا جس لمحے بھی چاہے پہلا لمحہ تخلیق کرسکتا ہے۔ اس کے باوجود کہ یہ تمام لمحات نوعیت میں شاید یکساں

ہوں۔[۱۰۱]

تہافۃ الفلاسفہ میں غزالی کی مساعیٔ بلیغ اس ضرورت کا احساس دلانے میں کسی قدر یقیناً کامیاب رہی کہ فلسفہ معرفت کی شاہ کلید نہیں ہے۔ البتہ یہ خیال کہ ارسطاطالیسی نظام کو یکسر رد کرتے ہوئے قرآنی دائرۂ فکر میں ہماری واپسی اس فکری daispora یا جلاوطنی سے ہمیں نجات دلا سکتی ہے جس میں مسلم ذہن کم و بیش چار سو سالوں تک محوِ سفر رہا، ایک خیال ہی رہا۔ ایسا اس لیے کہ تہافۃ الفلاسفہ بنیادی طور پر ایک نئے weltanshuuang کی تشکیل کی سرے سے کوشش تھی ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن رشد نے غزالی کے رد میں جو کتاب لکھی اور جس نے بڑی حد تک قدیم طرز فکر کو فی الفور سہارنے میں مدد دی، اس میں بحث کا محور و مرکز وہی قدیم ارسطاطالیسی طرز فکر ہے جس کے فی نفسہٖ انہدام کی غزالی نے کوئی کوشش نہیں کی تھی۔ ابن رشد نے اس خیال کی سختی سے تردید کی کہ فطرت کسی وقت خاصِ کو یونہی arbitrary طور پر ابتداء کے لیے منتخب کر لے۔ ان کا کہنا تھا کہ زمان اور مکان میں تکنیکی نوعیت کا فرق ہے۔ زمان میں ایک تسلسل تو ہے لیکن یہ مربوط نہیں۔[۱۰۲] جب کہ غزالی کا کہنا تھا کہ حرکت کی طرح وقت بھی تخلیق کردہ شئی ہے۔[۱۰۳] لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حرکت جو وقت کو ناپنے کا آلہ ہے اسے ازلی تسلیم کر لیا جائے۔

فارابی (۸۷۰ء–۹۵۰ء) اور ابن سینا (۹۸۰ء–۱۰۳۸ء) دونوں کے لیے یہ بات حلق سے اتارنا مشکل تھی کہ خدا نے کائنات کسی لمحے میں تخلیق کی ہوگی۔ ان کے لیے ارسطاطالیسی تصور کائنات کا ٹھکرانا ممکن نہ تھا۔ لہٰذا انھوں نے تخلیق کے سلسلے میں قرآنی بیانات کی مناسب تاویل کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ تخلیق کائنات کے قرآنی بیان کو تمثیلی انداز سے دیکھا جانا چاہیے۔ ابن سینا کا کہنا تھا کہ اگر وقت کی کوئی ابتداء مان لی جائے تو پھر اس ابتداء کی بھی ابتدا ماننا لازم آئے گا۔ اور فی الحقیقت اس طرح کسی چیز کی ابتداء نہیں ہو سکتی۔[۱۰۴] فارابی ہوں یا ابن سینا یا ابن رشد انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ وقت کی ارسطاطالیسی تعبیر کو یکسر رد کرنا گویا ایک نئے تصور کائنات کی ضرورت کو جنم دے گا۔ اور چونکہ عالم اسلام میں دسویں صدی تک اجل فلاسفہ و علماء کے لیے بھی یہ ممکن نہ تھا کہ وہ قدیم ارسطاطالیسی تصور کائنات کو یکسر رد کرتے ہوئے خالص قرآنی بیانات کی بنیاد پر ایک نئے نظم کائنات کا ڈول ڈال سکیں، اس لیے تمام تر فکری پراگندگی اور نظری پیچیدگیوں کے باوجود اس بات کی کوئی واقعی کوشش نہ ہو سکی کہ قدیم اجنبی ماخذ سے علم کے نام پر جو کچھ درآمد کیا جا رہا ہے اس کا خالص علمی محاکمہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں کے باعث نظری التباسات کی جو دھند دبیز ہوتی گئی، اس کے سدباب کے لیے غزالی نے فلسفہ کا محاکمہ کرنے کے بجائے اس کے رد کو قابل ترجیح سمجھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ غزالی خود اسی روایت کے پرداختہ تھے۔ وہ انہی اصطلاحات میں کلام کرنے پر مجبور تھے اور اس لیے ان کے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا کہ وہ ایک نئی زمین اور نیا آسمان تشکیل دے پاتے۔

رسالہ محمدیؐ بنام دانشِ یونانی

فلسفہ پر کلام کا پردہ پڑا تھا اور کلام کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ یہ حکمائے یونان کے مقابلہ میں اسلامیوں کا ایجاد کردہ منہجِ علمی ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو کلام کو ایک اجنبی پودے کے طور پر دیکھتے تھے ان کے لیے بھی اس کی حیثیت محض ایک اجنبی منہج کی تھی، ایک متحارب نظریہ یا دین کی نہیں۔ حالانکہ فلسفہ و کلام اپنے مباحث اور منہج ہر دو اعتبار سے ایک نئے دین کی دعوت سے عبارت تھے۔ فلسفہ کا حملہ اگر خارج سے تھا تو کلام کے منہجِ علمی نے دین کے عین قالب میں اپنی جگہ بنالی تھی۔ فلسفیانہ مباحث کا اس طرح مسلم discourse کو اپنے لپیٹ میں لے لینے کا ایک سبب تو یہی تھا جسے ہم نے ابھی بیان کیا کہ دعوتِ فلسفہ پر ایک نئے دین کی دعوت کا گمان کم ہی ہوتا تھا اور اس کی ایک دوسری وجہ یہ تھی کہ قرآن مجید کا تعمیر کردہ اکتشافی ذہن علوم کے سلسلے میں کسی تحفظ ذہنی سے یکسر آزاد تھا۔ اس کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اہل کلیسا کی طرح حکماء یونان کی بعض کتابوں کو الجز الذی لا یقرأ[105] قرار دے کر ان پر پہرہ بٹھا دیتا۔ حکماء یونان کی کتابوں کی تحلیل و تجزیہ اگر قرآنی دائرۂ فکر میں انجام پاتا اور دعوت فلسفہ کے اصل مقاصد پر منہجِ کلامی کا پردہ نہ پڑا ہوتا تو عیسائی، یہودی اور دیگر ادیان کے ساتھ ہونے والے مکالموں کی طرح حکماء یونان کی بھی نظری حیثیت متعین ہو جاتی اور پھر انھیں قرآنی دائرۂ فکر میں اس قدر وسیع اور طویل المدتی تصرفات کا موقع نہ ملتا۔

گوکہ دعوتِ فلسفہ کے اہداف کندی کے عہد سے ہی شک کے دائرہ میں آ گئے تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ اس کا اسلامی قالب ''کلام'' اپنی تراش خراش اور نمو کے لیے فلسفہ کے گہرے مطالعہ، خواہ اس کا مقصد اس کی تردید ہی کیوں نہ ہو، کا محتاج تھا۔ ایسی صورت میں فلسفہ کو دیس نکالا دینا ممکن نہ تھا۔ کندی اور فارابی کی تحریروں نے بہت جلد الحاد و زندقہ کے لیے پناہ گاہ فراہم کر دی۔ دوسری طرف فلسفہ کا یہ پودا اسلام کی نظری سرزمین میں کچھ اس طرح برگ و بار لایا کہ آنے والی صدیوں میں الٰہیاتی مباحث کی کمان حکماء یونان کے وفادار شاگردوں کے ہاتھوں میں رہی۔ گوکہ گاہے بگاہے دانشِ یونانی کی اس مداخلت کے سلسلے میں ان اندیشوں کا برملا اظہار کیا جاتا رہا کہ اس طرزِ فکر سے ایمان جاتا ہے اور الحاد و زندقہ کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کندی کا ایک شاگرد، احمد بن الطیب السرخسی جو معتضد باللہ (۲۷۹ھ–۲۸۹ھ) کا طبیب خاص اور معتمد تھا اسے معتضد نے اسی جرم میں قتل کرا دیا کہ بقول یاقوت، وہ معتضد کو الحاد کی ترغیب دیا کرتا تھا۔[106] فارابی، ابن سینا اور ابن رشد اپنی آزاد فکری کے سبب متنازعہ فیہ رہے۔ فارابی اور ابن سینا کے التباسات پر تو ایمان کا پردہ پڑا رہا البتہ ابن الراوندی (متوفی ۳۴۵ھ) کی فلسفہ آشنائی اسے کھلم کھلا الحاد کی طرف لے گئی۔ اس نے اسلام کے رد میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں اور ایک کتاب تو خود قرآن مجید کے رد میں لکھی جس کا

تذکرہ تاریخی مصادر میں کتاب التاج کے نام سے ملتا ہے۔[۱۰۷] لیکن یہ خیال کہ فلسفہ ایک نئے دین سے عبارت ہے جو اسلام کے بنیادی معتقدات، توحید، رسالت، آخرت، ملائکہ اور وحی کا منکر ہے اور یہ کہ اس کی حیثیت اسلام میں ایک اجنبی پودے کی ہے، غزالی کے عہد تک کسی قدر منقح ہو سکا۔ لیکن تب تک نام نہاد حکمائے اسلام کی برقِ بے تجلّی متصوفین کے خرمن کو خاکستر کر چکی تھی۔ مشاہدۂ حق کے شوق طرب انگیز اور الہام و مکاشفے کی طلب نے ان کے اندر ایک ننھی نبوت کا شوق اس قدر بیدار کر دیا تھا کہ انھوں نے حکماء یونان کے نسخۂ الحاد کو اپنی روحانی شفا کے لیے بلا تکلف قبول کر لیا۔

اس نکتہ کی تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہمیں مسلم فلسفہ کی ماہیت کا بھی کسی قدر ادراک ہو۔ ابن سینا جس کے ہاں مسلم فلسفہ اپنی نمو یافتہ شکل میں موجود ہے اس کی کتاب الشفاء کا حال یہ ہے کہ اس کا حصّہ اول جو منطق سے متعلق ہے ارسطو کی کتابوں اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا چربہ ہے۔ ریاضیات کا حصّہ بنقوماقس کی المدخل الیٰ علم العدد ارشماطیق کے اصول اقلیدس بطلیموس کی المجسطی سے ماخوذ ہے۔ طبیعات اور مابعد الطبیعات کے حصّے بیشتر ارسطو کی تصانیف کا چربہ ہیں اور کچھ خود ان کے ذاتی ارتباکات پر مشتمل ہیں۔ یہ ہے شیخ الرئیس کی اس شہرۂ آفاق فلسفیانہ تصنیف کا حال جسے حکمائے اسلام کے ہاں استوانۂ فلسفہ کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ کچھ یہی حال اشراقی فلسفہ کا ہے جس نے متصوفین کی ایک نسل کی آبیاری کی ہے اور جس کے سبب حکمة الاشراق کا مصنف شہاب الدین سہروردی متصوفین اور ثقہ علماء کے نزدیک شیخ الاشراق کے لقب سے جانا جاتا ہے۔ بقول قطب الدین شیرازی جن کی شرح حکمة الاشراق سند کا درجہ رکھتی ہے، سہروردی نے اس کتاب کی بنیاد ذوق، کشف اور مشاہدۂ انوار پر رکھی ہے۔[۱۰۸] یہ مشاہدۂ انوار ہے کیا؟ اس کی تفصیل خود شیخ الاشراق کی زبانی سنیے:

> وهو ذوق امام الحكمة ورئيسنا افلاطون... و كذا من قبله من زمان والدالحكماء هرمس الىٰ زمانه اى زمان افلاطن من عظماء الحكماء و اساطين الحكمة مثل أنبا ذوقليس و فيثا غورث وغيرهما... و.. وعلى هذا يتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاد شور و بوز جمهرو من قبلهم۔[۱۰۹]

حكمة الاشراق کو شیرازی اور ملاّ صدرا کے ہاتھوں جو غیر معمولی پذیرائی ملی اس کا سبب بھی یہی تھا کہ یہ حضرات اشراقیت کی اس کتابِ مقدس کو اسلام کے بجائے قدیم ساسانی دانش کا مستند وثیقہ سمجھتے تھے۔[۱۱۰] گویا فلسفۂ مشائیت ہو یا اشراقیت ان کی کوششوں کا ماحصل مسلم ذہن کو قرآنی دائرۂ فکر سے دور ایک طرح کی دانشورانہ جلاوطنی میں

مبتلا کرنا تھا۔

دعوتِ فلسفہ اسلام سے کس قدر مغائر بلکہ ایک متبادل دین کی نقیب تھی اس کا اندازہ فارابی کی ان موشگافیوں سے ہوتا ہے جو اس نے اسلام کے بنیادی معتقدات کے سلسلے میں کی ہیں۔ فارابی حکماء یونان کی طرح قدم عالم کے عقیدے کا حامل ہے جو آیتِ قرآنی خلق اللہ السمٰوٰت والارض بالحق ان فی ذالك لآیة للمومنین کے سراسر مغائر ہے۔ اس کے نزدیک ایمان بالآخرۃ اور سزا و جزا کے قرآنی تصورات کی حقیقت خرافات العجائز سے زیادہ نہیں۔[۱۱۱] رہی وحی ربّانی اور رسالت کا منصبِ عظیم تو اس کی حیثیت فارابی کے ہاں کسبی ہے وہبی نہیں۔ بقول فارابی:

> ولا يمتنع ان يكون الانسان، اذا بلغت قوة المتخيله نهاية الكمال، فيقبل، فى يقظته، عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوة بالاشياء الالهية، فهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيله و اكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوة المتخيلة۔[۱۱۲]

فارابی نے حکماء یونان سے متاثر ہو کر ایک نئے دین کا جو پودا لگایا تھا اس نے آگے چل کر ظن وتخمین کی ایک ایسی روایت قائم کی جس پر صدیوں حقیقت کا گمان ہوتا رہا۔ بڑے بڑے علمائے اسلام اسے علم سمجھ کر ان خیالات کی جگالی کرتے رہے۔ جن لوگوں کے ذوقِ جستجو کی تسکین کے لیے وحی ربّانی کے صفحات کافی نہ تھے انھیں فارابی کے ان بیانات میں علم ومعرفت کے لعل وگہر نظر آئے۔ وحی کیا ہے؟ اس کا نزول کس طرح ہوتا ہے؟ روح کی ماہیت کیا ہے؟[۱۱۳] سمع وبصر، لمس اور شامّہ کے حیطۂ ادراک سے ملائکہ کا تجربہ کیوں باہر رہ جاتا ہے؟[۱۱۴] اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جن ماورائی حقائق کا تجربہ نبی کو ہوتا ہے وہ عام انسانوں کے حیطۂ ادراک میں کیوں نہیں آتا۔ فارابی نے نبوت کی حقیقت سے بزعم خود اس طرح پردہ اٹھایا:

> النبوة تختص فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزه عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك عالم الخلق الاصغر، فتاتى بمعجزات خارجة عن الحيلة و العادات ولا تصدأ مرأتها لا شئى عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل فتبلغ مماعند الله الى عامة الخلق۔[۱۱۵]

فارابی چونکہ وحی کو شدتِ تخیّل سے تعبیر کرتا ہے اس لیے نبی کے سلسلے میں اس کا خیال ہے کہ جس شخص کی روح کو

قوتِ قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔ قوتِ قدسیہ کو عالم علوی پر اختیار ہونے کے سبب نبی سے معجزات سرزد ہوتے ہیں۔ رہے ملائکہ تو ان کی حیثیت صورِ علمیہ سے زیادہ نہیں جس کا ادراک صرف قوتِ قدسیہ کرسکتی ہے۔ جب قوتِ قدسیہ کی ظاہری اور باطنی حِس عالم بالا کی جانب توجہ کرتی ہے تو اسے فرشتہ مجسّم شکل میں نظر آتا ہے۔ تب قوت قدسیہ کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کی آواز سن سکے اور یہی آواز وحی ہے۔ البتہ اس عمل میں فرشتہ براہِ راست روح سے اتصال کرتا ہے جس کے سبب فرشتہ کا مافی الضمیر روح پر اس طرح اپنا پرتو ڈالتا ہے جس طرح سورج کا عکس پانی میں۔[۱۱۶]

یہ اور اس قسم کی بے سروپا معرفت کے 'لعل و گہر' فارابی کی تحریروں میں جا بجا بکھرے پڑے ہیں۔ فارابی کے ان مفروضات نے آگے چل کر حکمائے اسلام کے لیے ایک وحی بے نیاز علمی رویے کی طرح ڈال دی۔ ابن مسکویہ ان ہی خیالات کی ایک مضمحل بازگشت تھا جس نے اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ کسی بھی انسان کے لیے نبوت کا حصول امکان سے ماوراء نہیں۔ بقول ابن مسکویہ انسان کے اندر ارتقاء و ترقی کے غیر معمولی امکانات ہیں۔ قوائے عقلیہ مثلاً ذہن و ذکاوت، تطہیر قلب اور پاکیزہ نفسی جب ایک خاص مرحلے میں جا پہنچتے ہیں تو انسان ملکوتیت کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہے جسے نبوت یا رسالت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پھر اس پر اشیاء کے حقائق منکشف ہو جاتے ہیں۔ عام لوگ جہاں حقائق کی آگہی کے لیے تحلیل و تجزیہ اور استقراء کا سہارا لیتے ہیں وہیں نبی پر مقام ملکوتیت کے سبب یہ حقائق غور و فکر کے بغیر القاء ہو جاتے ہیں جسے وحی اور الہام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس طرح عام لوگوں کو نیند میں قوت تخیل کے سبب متشکل صورتیں نظر آتی ہیں یہ سب کچھ نبی کو اس کی قوتِ عقلیہ کے ملکوتی ہونے کے سبب عالم بیداری میں نظر آتی ہیں۔[۱۱۷]

غزالی نے ابن مسکویہ کے ان خیالات کو جوں کا توں قبول کر لیا جس کی گونج اس اقتباس میں دیکھی جاسکتی ہے۔

> ان لسان الحال يصير مشاهداً محسوساً على سبيل التمثيل وهذه خاصة الأنبيا والرسل عليهم الصلوٰة والسلام كما ان لسان الحال يتمثل فى المنام لغير الانبياء و يسمعون صوتاً و كلاماً فالا نبياء يرون ذلك فى اليقظة و تخاطبهم هذه الاشياء فى اليقظة۔[۱۱۸]

فارابی، ابن مسکویہ اور غزالی کی ان تاویلات کو اگر قبول کر لیا جائے تو منصب نبوت کی عظمت یکسر ختم ہو جاتی ہے۔ پھر یہ ایک ایسی شئے قرار پاتی ہے جس کا حصول بالکسب ممکن ہو اور جسے مجاہدات و ریاضات کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہو۔ نبوت اور وحی کی ان تاویلات نے متصوفین کو اس شوق پر آمادہ کیا کہ وہ کسی دوسرے کی نبوت پر ایمان لانے

کے بجائے کشف و مجاہدے کے ذریعے اپنی نبوت یا مشاہدۂ حق کا سامان فراہم کریں۔ منصب نبوت کی ان تاویلات باطلہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے سلوک کی منزلیں طئے کیں ان کی نظروں میں احکام شریعت کی وقعت جاتی رہی۔

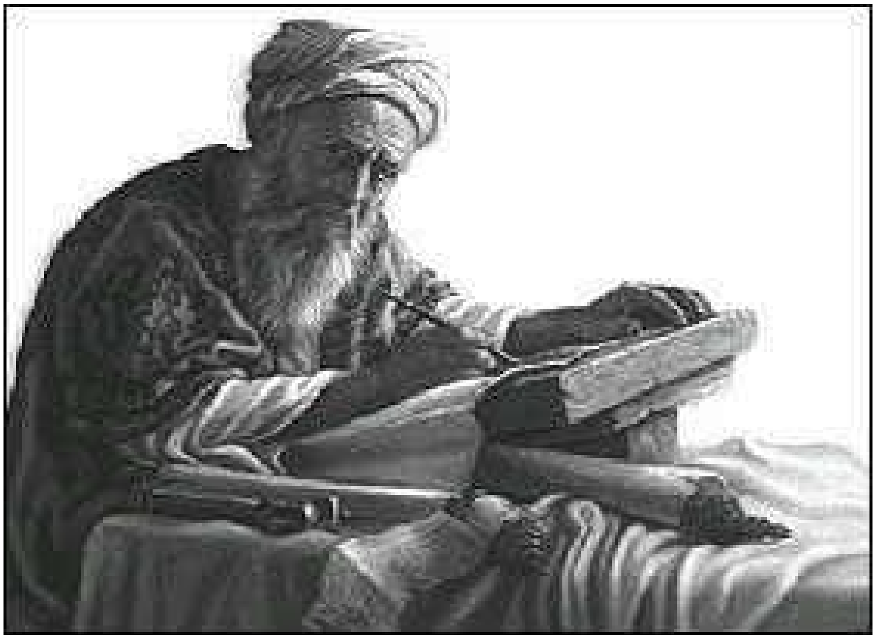
ان خیالات نے آگے چل کر متصوفین کے لیے ظن و تخمین کا بڑا زرخیز میدان فراہم کیا۔ متصوفین کی Cosmology خواہ اس کا تعلق اخوان الصفا کے اسماعیلی مؤلفین سے ہو یا شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ سبیل المؤمنین میں شمار ہونے والے متصوفین سے۔ فارابی کی ذرخیز فکری سے کوئی بھی محفوظ و مامون نہیں رہا۔ ولی اللہ کے ہاں عالم مثال اور ملائے اعلیٰ کے خود ساختہ تصورات کی جڑیں دراصل حکمائے اسلام کے اسی سلسلے میں پائی جاتی ہیں جس کی باقاعدہ بنیاد تو کندی نے رکھی البتہ اسے ایک کامل متبادل دین کی حیثیت سے فارابی نے متشکل کیا۔ فارابی کے ان معارف علمیہ کا بعد کے متصوفین کی تحریروں سے مقابلہ کیجئے تو حیرت ہوتی ہے کہ علم و معرفت کے یہ اساطین قرآن کے بعد آخر کس چیز پر ایمان لے آئے ہیں جس سے ایک نئی پیمبری کا شوق چھلکا پڑتا ہے۔

دین اسلام میں ایک نئی مشائخیت کا ظہور اور علوم کی دینی و دنیوی تقسیم

ابتدائے عہد کی سیاسی گروہ بندیاں جن کو آثار و روایات کے علماء نے فضائل و مناقب کی روایتوں کے سہارے ایک مذہبی رنگ عطا کر دیا تھا اور جسے علماء کلام کی قیل و قال مسلکی اختلاف کے قالب میں دیکھنے لگی تھیں، آگے چل کر تصور علم کی تبدیلی پر منتج ہوئیں۔ علم کیا ہے؟ کون سا علم دینی ہے اور کون سا دنیاوی؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان علوم میں افضلیت کا مقام کسے حاصل ہے؟ ان سوالات نے مسلم ذہن کو آنے والی صدیوں میں اس قدر پراگندہ کر دیا کہ جن لوگوں نے اکتشافی علوم کا بیڑہ اٹھائے رکھا انہیں بسا اوقات اس احساس میں جینا پڑا کہ شاید انہوں نے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو خود کو وارثینِ علومِ نبوت گردانتے ہیں، ایک کم تر درجے کا وظیفہ اختیار کر رکھا ہے۔ تصور علم کے اس زوال نے بہت جلد مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں پہنچا دیا جس سے نجات کی سبیل آج بھی ہماری سب سے بڑی آرزو ہے۔ یہ ایک ایسی درد انگیز کہانی ہے جس کے خاطر خواہ تحلیل و تجزیہ کے بغیر منجمد و معزول اکتشافی ذہن کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ازسرِ نو اپنے سفر کا آغاز کر سکے۔

گذشتہ صفحات میں ہم اشارتاً اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ فتنۂ قتل عثمانؓ کے بعد مسلمانوں کے متحارب گروہوں میں فضائل و مناقب کی روایتوں نے فکری اور نظری کنفیوژن کی ایک ایسی فضا پیدا کر دی تھی کہ عامۃ الناس کے لیے یہ معلوم کرنا خاصا مشکل ہو گیا تھا کہ حق کدھر ہے۔ فضائل و مناقب کی باہم متحارب روایتیں کثرت سے سماجی

منظرنامے پر طلوع ہونے لگیں۔ عہد عباسی کے روایت سازوں نے اس سلسلے کو اتنا آگے بڑھایا کہ یہ روایتیں یہ تک بتانے لگیں کہ آنے والے دنوں میں جن خلفاء کا ظہور ہوگا ان کے نام یوں اور یوں ہوں گے۔[۱۱۹] گویا علمائے آثار کے علم میں نظامِ وقت کی دادرسائی کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ عہد عبدالملک میں شہاب زہری کی روایتوں نے عین ان نازک لمحات میں عبدالملک کی دادرسائی کی تھی جب وہ ابن زبیر کے مکہ پر قبضہ کے سبب اہلِ شام کو حج کے سفر کی اجازت دینا سیاسی مصلحتوں کے خلاف سمجھتے تھے۔[۱۲۰] سیاسی نظام جس کی بیعت بزورِ بازو قائم ہوئی تھی اور جو خاندانی اور موروثی تسلسل کے سبب اپنا دینی استحقاق کھو چکی تھی اسے یقیناً آثار وروایات کے علماء میں مسیحائی کا وافر امکان دکھائی دیتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ بیشتر حکمرانوں نے علمائے آثار کی طرف ایک خاموش حمایت اور تعظیمِ باہمی (reciprocal recognition) کا رویہ برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر مالک بن انس کو لیجئے جو علمائے آثار وفقہ کے اساطین میں سے ہیں وہ حکومت کے عطایا کو یہ کہہ کر قبول کرتے کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے۔[۱۲۱] علمائے آثار کی تعظیم وتکریم کا ایک اور سبب خود ان کی مسلسل بڑھتی ہوئی مقبولیت تھی۔ جوں جوں دنیا سے اصحابِ نبیؐ اٹھتے جاتے تھے عہدِ رسول کے تقدیسی ایام میں مسلمانوں کی دلچسپی ایک طرح کی روحانی رومانویت میں اضافے کا سبب بن رہی تھی۔ آگے چل کر ان لوگوں کو بھی تقدیسی ہالے کا حصّہ سمجھا جانے لگا جنھیں رسول اللہ کو تو نہیں البتہ ان کے بعض اصحاب کو دیکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔[۱۲۲] علمائے آثار کے علاوہ سماجی منظرنامے پر شعر وقصائد کی گرم بازاری، غناء کی مجلسیں، مسجدوں میں قرّیٰ کے حلقے اور قصّاص کی وعظ گوئیاں بھی فکری ہلچل کا حصّہ تھیں اور اس پر مستزاد وہ فنی علوم تھے جو نظامِ وقت کی انتظامی ضرورت، سیاسی مصلحت اور عوامی نگاہِ طلب کے سبب معاشرے میں جاری ہوگئے تھے۔ ثانی الذکر انداز کی علمی سرگرمیاں فی الوقت ہماری بحث کا حصّہ نہیں۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تاریخ وآثار کے علم میں اس فطری لیکن رومانوی دلچسپی کے سبب بہت جلد علمائے آثار کے حلقے باضابطہ تعلیم گاہوں کا منظر پیش کرنے لگے۔ ان حلقوں میں ابتداً کیا کچھ ہوتا تھا اس کا اندازہ مسجد نبویؐ میں مالک بن انس کے حلقے سے ہوتا ہے جس کی تفصیلات امام شافعی نے ہم تک پہنچائی ہے جو اس حلقے سے بحیثیت طالب علم وابستہ رہے تھے۔[۱۲۳] کوئی آٹھ ماہ امام مالک کے درس میں شرکت کے بعد امام شافعی نے مؤطا کے تمام علوم از بر کر لیے اور پھر کوفہ میں امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ مدینہ میں اگر آثار وروایات پر زور تھا تو کوفہ میں منہجِ کلام کی کارفرمائیاں تھیں۔ البتہ علمائے آثار اور فقہاء کے ان حلقہ ہائے درس پر قضاۃ کا اسلوب خاصا نمایاں تھا۔ اسلامی روایت میں عہدۂ قضا کے لیے ایسے اصحابِ فہم وبصیرت کی تیاری جو مختلف علاقوں میں تحصیلِ زکوٰۃ کے ساتھ باہمی تنازعات کو بھی بتقاضائے عدل نپٹا سکیں کوئی نیا تصور نہ تھا۔ اب ریاست کی غیر معمولی وسعت کے سبب مختلف بلاد وامصار میں قرّیٰ وقضاۃ کی جو ضرورت بڑھی تھی سو ان حلقوں نے ان کے لیے رجالِ کار کی تیاری



عالمِ اکتشاف ابوریحان البیرونی: تب علوم کی شرعی اور غیر شرعی تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی۔

میں اہم رول ادا کیا۔ البتہ ابتدائے عہد میں کسی کو یہ غلط فہمی نہیں تھی کہ علمائے آثار اور فقہاء کے یہ حلقے علوم کا اصل الاصل یا تمام علوم پر محیط ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی کو محض آٹھ ماہ بعد یہ محسوس ہونے لگا کہ انھیں مزید اکتساب علم کے لیے امام مالک کے حلقۂ درس کو خیر باد کہتے ہوئے اب کوفہ کا رخ کرنا چاہیے۔ جس عہد میں امام شافعی کلامی فقہ کے اصول مرتب کر رہے تھے اسی عہد میں بغداد کے علمی افق پر اکتشافی علوم کا غلغلہ بھی بلند تھا۔ امام شافعی کی تحریروں میں علمائے کلام کی مخالفت میں تو جا بجا اقوال مل جاتے ہیں لیکن علمائے اکتشاف کی مخالفت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب یہی ہے کہ اس عہد میں اولاً علوم الگ الگ شاخوں میں منقح نہیں ہوئے تھے ثانیاً لوگ اپنی ذاتی دلچسپی اور رجحان کے سبب مختلف علوم میں کسی میں زیادہ اور کسی میں کم استعداد بہم پہنچاتے۔ علم کی مختلف شاخیں ایک دوسرے کی معاون سمجھی جاتیں اور یہ سمجھا جاتا کہ ہر ایک کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

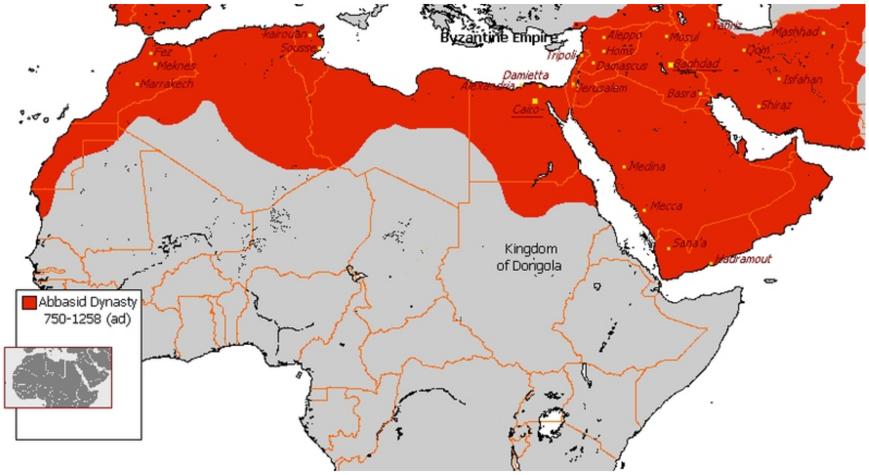
ایک خالص دینی مدرسے کا تصور جہاں شرعی علوم کو علم کا اصل الاصل سمجھا جاتا ہو اور جہاں علوم دنیا کو دانستاً اور تحقیراً نصاب سے باہر رکھا گیا ہو تو کسی ایسے مدرسے کا سراغ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں ملتا۔ کوئی بڑی دانش گاہ تو کُجا اس حوالے سے بچوں کے مکتب جنھیں کُتّاب کہا جاتا تھا میں بھی ان کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی۔ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مختلف بلاد و امصار میں تربیت اطفال کے لیے مدرسوں کے قیام پر زور دیا تو اس میں اس بات کی خاص

طور پر صراحت کی کہ انھیں شعر وادب تیرا کی اور شہسواری کی تعلیم دی جائے۔[۱۲۴] قرآن مجید جیسی عظیم کتاب کو ناتراشیدہ معصوم ذہنوں کے لیے تختۂ مشق بنانے کا خیال تب ایجاد نہیں ہوا تھا سو اس وقت کسی قاضی ابن العربی اور کسی ابن خلدون کو یہ احتجاج درج کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی کہ بچوں کو حفظ قرآن کی تعلیم دینا قرآن مجید کی جلالتِ علمی کے خلاف ہے۔[۱۲۵] ہاں ان ابتدائی تین صدیوں میں علماء وفقہاء کے حلقے ضرور قائم ہو گئے تھے لیکن ان کی حیثیت محض شخصی دبستانوں کی تھی۔ اسلام کے سیاسی استحکام اور عمومی مرفع الحالی کے سبب شعر وقصائد، آثار و تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ وحکمت اور اکتشافی علوم کے سلسلے میں جو عمومی دلچسپی پیدا ہوئی تھی یہ سب اسی کے سماجی مظاہر تھے۔ البتہ علماء اور اہل علم کا اطلاق معاشرے کے تمام ارباب حل وعقد پر کیا جاتا اور کسی اہل علم کے لیے خواہ اس کی خصوصی دلچسپی کا دائرہ علم کی کسی خاص شاخ تک کیوں نہ محدود ہو یہ ممکن نہ تھا کہ وہ علوم کی ان بحثوں سے ناواقف ہو جو قرآنی دائرۂ فکر کا لازمہ خیال کی جاتی تھیں۔

علم کی دینی اور دنیوی تقسیم عہد عباسی کی آخری صدیوں میں منقح ہوئی جب نظامیہ بغداد کے مدرسے سنّی علوم شرعی کے قلعہ کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ البتہ اس کی ابتدائی تخم ریزی فاطمیین کے مصر میں ہوئی جنھوں نے اسلامی تاریخ میں پہلی بار اسلامی فکر کے قلعہ کی حیثیت سے ۳۵۹ھ میں جامع ازہر کی بنیاد رکھی۔ اسمٰعیلی خلفاء کے اس غیر معمولی اقدام کے پیچھے سیاسی اور مسلکی محرکات تھے۔ اسمٰعیلی دعوت انتہائی ناسازگار حالات میں اگر آگے بڑھتی ہوئی ایک عظیم الشان خلافت کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو اس کا سبب ان کے نظری اور فکری قالب کی ناقابل تسخیر قوت تھی۔ اسمٰعیلی داعیوں نے انتہائی پوشیدہ طریقے سے ایسے لوگوں کا وافر حلقہ پیدا کر لیا تھا جو اس بات پر ایمان لے آئے تھے کہ وحیِ ربّانی کی باطنی تاویل اس کا اصل الاصل قالب ہے جس کا علم ائمہ اہل بیت کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں اور یہ کہ خلافت آلِ فاطمہ کا حق ہے جس پر اولاً امویوں نے اور اس کے بعد عباسیوں نے قبضہ کر لیا ہے۔ سو جب تک آلِ فاطمہ کی قیادت میں اسلام کا سیاسی نظام قائم نہیں ہوتا اہل ایمان کے لیے دین ودنیا میں فوز ونجات کا کوئی امکان نہیں۔ فاطمی خلفاء اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ ان کی ریاست جس تعبیرِ دینی کی رہینِ منت ہے اس کی ترویج واشاعت میں ہی اس کے استحکام وارتقاء کا راز پوشیدہ ہے۔ تلواریں جو کام نہیں کر سکتیں نظری اور فکری پروپیگنڈہ اس کام کو نامحسوس طریقے سے بکمال انجام دے سکتا ہے۔ فاطمیین کو ایک ایسے نظری آلہ (apparatus) کے قیام کی ضرورت اس لیے بھی شدت سے محسوس ہوئی کہ علماء کے مروجہ شخصی دبستانوں سے ان کی مطلب براری کا کوئی امکان نہ تھا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جامع ازہر کا قیام فاطمی خلافت کی سیاسی ضرورت تھی۔ انھیں تعبیر وتاویل کے ماہرین کی ایک ایسی فوج تیار کرنی تھی جو لوگوں کے دل ودماغ کو فاطمیین کے سیاسی استحقاق پر قائل کر سکے۔

کسے معلوم تھا کہ فاطمیین کے ہاتھوں جامع ازہر کا قیام آگے چل کر سنّی دنیا میں بھی خالص شرعی علوم کی درسگاہوں کے قیام کی راہ ہموار کر دے گا اور اس طرح ایک وقتی سیاسی اقدام ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہماری علمی تصویر بدل کر رکھ دے گا۔ لیکن عملاً ہوا یہی۔ فاطمی داعیوں کے مقابلے میں سنی اسلام کو بھی ایسی دانش گاہوں کے قیام کی ضرورت محسوس ہوئی جنھیں راسخ العقیدہ سنّی فکر کا قلعہ کہا جا سکے۔ عباسیوں نے بعض شخصی دبستانوں کو باضابطہ مدرسوں میں تبدیل کیا۔ سُبکی کی تصریح کے مطابق نظامیہ بغداد سے بہت پہلے بلادِ شام وعراق میں ایسے مدرسے قائم ہو گئے تھے[۱۲۶] جن میں ابن فورک کا مدرسہ خصوصی اہمیت کا حامل تھا جہاں امام الحرمین جوینی نے تعلیم پائی تھی جو غزالی کے استاد تھے۔ اسلام کے ان علمی قلعوں کی تعمیر کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور وہ کیا محرکات تھے جب آگے چل کر نظام الملک طوسی کو سنّی فکر کی حفاظت کے لیے نظامیہ مدرسوں کا جال بچھانا پڑا اس عہد میں ان مدرسوں کو خصوصی پذیرائی اور سرپرستی کیوں حاصل ہوئی؟

چوتھی صدی ہجری عالم اسلام میں ایک فکری ملحمۂ کبریٰ کا عہد ہے۔ اب تک تمام اختلافِ فکر ونظر کے باوجود عام مسلم ذہن وحدت امامت کا قائل تھا۔ ۲۹۷ھ میں شمالی افریقہ میں اسمٰعیلی خلافت کے اعلان سے یہ سوال عہد معاویہ اور عہد ابن زبیر کے مقابلے میں کہیں زیادہ شدت کے ساتھ سامنے آیا کہ عالم اسلام کے دو مختلف علاقوں میں بیک وقت دو خلفاء کا وجود قابل قبول ہے یا نہیں۔ ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۱۶ھ میں اسپین کے اموی حکمرانوں نے بھی اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ ۳۵۹ھ میں فاطمیوں کے فتح مصر کے بعد بیک وقت قاہرہ، بغداد اور اندلس میں تین متبادل خلافتیں قائم ہو گئیں۔ فاطمیوں کے عروج سے یہ حقیقت مترشح ہوتی تھی کہ عباسی بغداد جو کبھی جمہور سنّی فکر کا قلعہ


Byzantine Empire
Kairouan
Sousse
Fez
Meknes
Marrakech
Tripoli
Damietta
Alexandria
Cairo
Aleppo
Homs
Damascus
Jerusalem
Mosul
Baghdad
Basra
Tabriz
Mashhad
Qom
Isfahan
Shiraz
Medina
Mecca
Sana'a
Hadramout
Kingdom of Dongola
🟥 Abbasid Dynasty 750-1258 (ad)

خلافتِ آلِ عباس اپنے ایامِ عروج میں

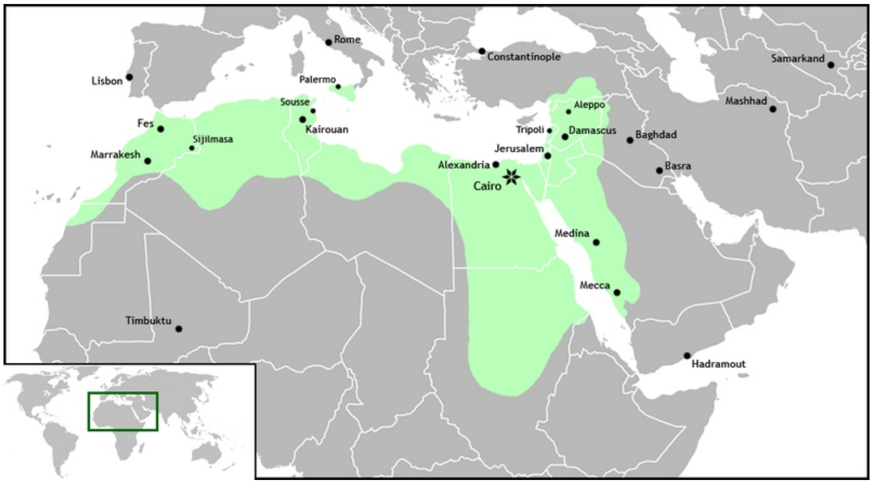
سمجھا جاتا تھا اس کی سیاسی قوت کو گہن لگ چکا ہے۔ ۳۳۵ھ میں عراق پر عملاً آل بویہ قابض ہو چکے تھے جنھوں نے اگر راست خلافت کے قلمدان پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی وجہ ان کی نظری مجبوری تھی کہ زیدیہ شیعہ عقیدے کے مطابق وہ دعوۃ اور خروج تو کر سکتے تھے، خود کرسئ خلافت پر متمکن ہونا ان کے لیے ممکن نہ تھا کہ یہ عہدہ ان کے عقیدے میں صرف امام مستور کا حق تھا۔ آلِ بویہ کا زور توڑنے کے لیے خلیفۂ وقت نے ترک سلجوقوں کا سہارا لیا جنھوں نے عین خلافت کے اندر سلطانِ وقت کی حیثیت سے اپنی پوزیشن محفوظ کر لی۔ خلیفہ اب صرف ایک روحانی علامیہ تھا۔ عملاً تمام تر اختیارات سلطان کو حاصل ہو گئے تھے۔ دین اور دولۃ کی تقسیم مسلم ذہن کے لیے ایک اجنبی تصور تھا۔ ایسی صورت میں سلجوقی حکمرانوں کو ان علماء اور صوفیاء کی طرف دیکھنے کی ضرورت پڑی جو اپنی سماجی توقیر اور جلالتِ علمی کے سبب عامۃ الناس میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

علماء کے حلقے اور صوفیاء کی خانقاہیں بجز چند استثناء نظامِ وقت کی تائید کیا کرتی تھیں جس کے عوض نظامِ وقت بھی انھیں نصرت وفتوح سے نوازتا رہتا تھا۔ یہ سب کچھ معمول کا عمل تھا البتہ مشکل اس وقت پیش آتی تھی جب کوئی بڑا انحراف یا کوئی بڑی نظری تبدیلی عام ذہنوں میں خلجان کا سبب بن جاتی۔ خلافت اور سلطنت کی باہمی کشمکش اور ان دونوں کو بیک وقت استناد عطا کرنا ایک ایسا ٹیڑھا کام تھا جسے سلجوقی حکمراں علماء کی عام تائید کے بغیر انجام نہیں دے سکتے تھے۔ آلِ بویہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماوردی نے لکھا تھا کہ خلیفۂ محصور کی قوت دو سبب سے معطل ہو سکتی ہے، حجر اور قہر۔ جب یہ امید جاتی رہے کہ خلیفۂ وقت اپنی محصوری سے باہر نہ آسکے گا تبھی اس کے استحقاق پر سوالیہ نشان لگ سکتا ہے۔[127] ماوردی نے اپنی مجتہدانہ قیل وقال سے عہدِ آلِ بویہ کے محصور خلیفہ کو ہی جواز فراہم نہیں کیا بلکہ انھوں نے وحدتِ امت کی خاطر امارت الاستیلاء کو بھی مذہبی جواز عطا کر دیا۔[128] تشریح وتعبیر کے اس ماحول میں اگر سلجوقی حکمرانوں نے اپنی سلطانی کو جواز فراہم کرنے کے لیے شارحینِ علومِ نبوت اور اصحابِ باطن کی طرف دیکھا تو یہ سب کچھ معمول کی کاروائی تھی۔ دین ودولۃ کی اس ثنویت کو مذہبی استحقاق فراہم کرنے میں سلجوقیوں کو کچھ زیادہ مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ صوفیاء کے حلقے سے اگر عین القضاۃ ہمدانی نے مخالفت کی بھی تو اس کی قیمت انھیں جان دے کر چکانی پڑی۔

یہ تھا وہ تاریخی پسِ منظر جب مسلمانوں کی باہمی کشمکش اور ان کے سیاسی انتشار نے مختلف فرقوں کو اپنے اپنے پسندیدہ اسلام کا قلعہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا۔ فاطمیوں کی باطنی دعوت بنیادی طور پر ایک سیاسی ایجنڈا تھا جس کی ترویج و اشاعت میں ان کے داعیوں نے غیر معمولی لگن اور عزم وہمّت کا مظاہرہ کیا تھا۔ سو ریاست کے قیام کے بعد داعیوں کے اس ادارے کی ایک بہتر تنظیم ریاست کی ضرورت تھی۔ دوسری طرف سنّی دنیا جہاں خلافت کا عباسی قالب مسلسل روبہ زوال تھا اس نئے نظری قلعہ کی ضرورت سے بے نیاز نہیں رہ سکتی تھی۔ گو کہ علماء کے شخصی حلقے خواہ وہ شافعی ہوں یا

حنفی خلافت کی عباسی تعبیر کے دل و جان سے قائل تھے لیکن شمالی افریقہ اور پھر مصر میں فاطمیوں کے برسرِ اقتدار آ جانے کے بعد شیعہ فکر کی مزاحمت مسلسل بڑھتی جاتی تھی یہاں تک کہ آلِ بویہ کے تسلط نے خطرے کی گھنٹی بجادی۔ ابتداء میں سنّی فکر کی اشاعت کے لیے ابن فورک اور دیگر قدآور علماء کو جو ادارے بنا کر دیئے گئے تھے وہ نظام الملک طوسی کے عہد میں ایک منظّم سرکاری پالیسی کا حصّہ بن گئے لیکن مصیبت یہ تھی کہ نظام الملک شافعی الخیال تھے تو سلاجقہ کٹّر حنفی المسلک۔ دونوں نے اپنے طرح کے علماء کی بھرپور پذیرائی کی۔ سنّی مسلم فکر کے یہ قلعے جنھیں نظامِ وقت کے نظری ہراول دستہ کا کام انجام دینا تھا آپس میں کچھ اس طرح الجھے کہ بغداد کی گلیاں باہمی رزم آرائیوں سے لالہ زار ہو گئیں۔

سلاجقہ سنّی، حنفی المسلک (نیکو اعتقاد) مسلمان ضرور تھے جن کی شہرت جانباز مسلمان سپاہیوں کی تھی مگر صرف یہ بات ان کے ہاتھوں میں ادارۂ خلافت کی تنفیذی تولّیت عطا کئے جانے کا جواز نہیں بن سکتی تھی۔ پھر اب تک مسلمان خلافت کے کسی ایسے تصور سے نا آشنا تھے جہاں خلیفہ اور سلطان کی شکل میں اقتدار کے دو مراکز پائے جاتے ہوں۔ تغرل بیگ نے اپنی سلطانی کو دینی جواز بخشنے کے لیے خود کو یمین الخلیفہ کی حیثیت سے پیش کیا۔ دوسری طرف عربی زبان میں فضائل الأتراك جیسی کتابیں بھی لکھوائی گئیں جن کا مقصد سلجوقیوں کو شرف و اعتبار سے سرفراز کرنا تھا۔ فضائل الأتراك جیسی کتابیں آلِ سلجوق کا نسلی تعلق اساطیری مَلِک افراسِیاب سے تو جوڑ سکتی تھیں اور اس طرح یہ خیال بھی عام ہو سکتا تھا کہ سلاجقہ کی رگوں میں عظیم شہنشاہ کا خون دوڑ رہا ہے۔ البتہ خلیفۂ وقت کی موجودگی کے باوجود، جس کا آلِ رسولؐ سے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، ایک نئی اور متبادل سلطانی پر جواز لانا مشکل تھا۔ مصیبت یہ تھی کہ ملک میں موجود طبقۂ علماء کے ادارے شافعی علماء کے ہاتھوں میں تھے جو اپنے مسلکی تعصب کے سبب حنفی المسلک سلاجقہ کی


Rome
Constantinople
Samarkand
Lisbon
Palermo
Sousse
Kairouan
Fes
Sijilmasa
Marrakesh
Aleppo
Mashhad
Tripoli
Damascus
Baghdad
Jerusalem
Alexandria
Cairo
Basra
Medina
Mecca
Timbuktu
Hadramout

فاطمی خلافت اپنے ایامِ عروج میں

مشکل کشائی نہیں کر سکتے تھے۔ سو سلاجقہ کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم مسلک سنّی علماء کو اہم عہدوں پر مامور کریں۔ ان کی درسگاہوں اور خانقاہوں کو سیاسی اور مالی حمایت دیں اور اس حلقۂ اثر کو مزید استحکام اور توسیع عطا کرنے کے لیے نئے حنفی مدرسوں اور خانقاہوں کا قیام عمل میں لائیں۔[۱۲۹] دوسری طرف حنفی المسلک علماء کے لیے سلجوقیوں کا اقتدار ایک روشن مستقبل کا علامیہ معلوم ہوتا تھا سو انھوں نے، بجز استثناء چند، یمین الخلیفہ کی حمایت میں کوئی وار خالی نہ جانے دیا۔

سلجوقی عہد میں اپنے ڈھب کے مدارس قائم کرنے اور خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور ذرخیز زمینوں کے قطعات عطا کئے جانے (اقطاع)[۱۳۰] کا سلسلہ اتنا پھلا پھولا کہ سنّی اسلام کے یہ فکری قلعے حکمرانوں کے معاون ادارے بن کر رہ گئے جن کا بنیادی کام نظامِ وقت کی تائید اور اس کے بدلے مراعات کا حصول رہ گیا۔ یہی وہ صورتحال تھی جس پر امام غزالی کو، جو خود ان ہی مدرسوں کی پیداوار تھے، سخت احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۱۳۱]

پانچویں صدی میں عالم اسلام میں سماجی تعظیم اور تقدیسی روحانیت کے حوالے سے صوفیاء اور زہّاد کے حلقے بھی نمایاں ہونے لگے تھے۔ رباط، زاویہ اور دائرہ جیسے غیر رسمی اداروں نے اب باضابطہ خانقاہ کی شکل اختیار کر لی تھی۔[۱۳۲] وسط ایشیا کی ریاستوں میں جہاں اسلام سے پہلے ہی رہبانی روحانیت کے لیے فضا سازگار چلی آتی تھی، ریاست کی حمایت پا کر مسلم زہّاد کے ان حلقوں نے اب ایسے خانقاہوں کی شکل اختیار کر لی جہاں سلطانوں کو بھی اپنی مطلب براری کے لیے حاضری دینے کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ خانقاہوں کو اس اعتبار سے کہیں زیادہ تقدیسی مرتبہ حاصل ہوتا جاتا تھا کہ وہاں اصحاب کرامت شیوخ براہ راست برکتیں بانٹتے اور ہر خاص و عام کی دادرسی کے فن سے واقف تھے۔ البتہ ابتدائی ایام میں یہ خانقاہیں اسلام کے فکری قلعے یعنی مدرسوں کا توسیعہ ہی سمجھی جاتی تھیں۔ بسا اوقات ایک ہی شخص صوفی بھی ہوتا اور عالم بھی۔ رباط اور خانقاہ میں برکتیں بھی بانٹتا اور مدرسے میں تعلیم بھی دیتا[۱۳۳] اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ کوئی طالب علم مدرسے کے خیال سے طویل سفر کرتا اور بالآخر اسے خانقاہ کی چہار دیواری میں سکون و اطمنان نصیب ہوتا۔[۱۳۴] سلجوقی سلاطین نے اپنی حکومت، جسے علماء کی قیل وقال نے ''تفویض'' کے حیل فقہی سے جواز فراہم کر دیا تھا،[۱۳۵] کو روحانی استناد عطا کرنے کے لیے اہلِ سلوک کا بھی بھرپور استعمال کیا۔ یہ بات مشہور کی گئی کہ سلجوقی حکمراں نہ صرف یہ کہ نیکو اعتقاد مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو ایک نازک وقت میں اپنی تلواروں سے قوت بخشی ہے بلکہ ان کی سلطانی پر بابا طاہر عریان اور ابوسعید ابی الخیر جیسے کبار اہلِ دل نے بھی گواہی دی ہے۔ اس بحث سے قطع نظر کہ بابا طاہر کوئی اساطیری کردار تھا یا کوئی حقیقی شخص، اس قسم کی حکایتوں کا مقصد سلجوقیوں کے لیے اپنے سیاسی جواز کا استحکام تھا۔[۱۳۶] سو تغرل بیگ کے منجانب اللہ سلطان بنائے جانے کی بابت اس کے تذکرہ نگار راوندی نے لکھا ہے:

> سلطان تغرل بیگ جب ہمدان پہنچا ہے اس وقت وہاں تین صوفی مشہور تھے: بابا طاہر، بابا جعفر اور شیخ ہمشا۔ یہ تینوں اس وقت شہر ہمدان کے دروازے کے باہر خضر نامی پہاڑ پر کھڑے تھے۔ سلطان کی ان پر نگاہ پڑی اس نے فوج کو رکنے کا حکم دیا اور اپنے وزیر ابونصر الکندوری کے ساتھ پا پیادہ ان سے ملنے کے لیے پہاڑ پہ گیا۔ ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ اس موقع پر بابا طاہر سلطان سے اس طرح مخاطب ہوئے۔ اے ترک تم خلقِ خدا کے ساتھ کیسا سلوک کرو گے، سلطان نے کہا آپ جیسا فرمائیں گے۔ بابا نے کہا، نہیں وہ کرو جس کا خدا نے حکم دیا ہے۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔ سلطان رو پڑا کہنے لگا میں ایسا ہی کروں گا۔ بابا نے اس کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر پوچھا کیا تمہیں یہ قبول ہے سلطان نے کہا ہاں۔ بابا کے پاس وضو کا ایک پرانا برتن تھا جس کی ٹوٹی کا حصّہ ٹوٹ گیا تھا اور جسے انھوں نے اپنی انگلی میں انگوٹھی کی طرح ڈال رکھا تھا۔ انھوں نے اسے اپنی انگلی سے اتار کر سلطان کی انگلی میں ڈالتے ہوئے کہا لو ہم نے تمہیں زمین کی سلطنت بخش دی۔ انصاف پر قائم رہنا۔[١٣٧]

کچھ اسی قسم کی ایک حکایت اسرار التوحید کے مصنف نے شیخ ابوسعید کے حوالے سے رقم کی ہے کہ کس طرح شیخ کے لطف وکرم سے سلجوقی سلاطین کو حکمرانی تفویض ہوا کرتی تھی۔ لکھتے ہیں:

> ہمارے شیخ ابوسعید خدا انھیں غریق رحمت کرے، اپنی فراست سے معاملہ کو بھانپ لیتے تھے۔ جب یہ دونوں بھائی چرغی اور تغرل شیخ کی زیارت کو آئے اس وقت شیخ اپنی خانقاہ میں مریدوں کے ساتھ بیٹھے تھے۔ یہ دونوں سلجوقی برادران شیخ کے قریب آئے اور ان کی خدمت میں اپنا سلام پیش کیا، ان کے ہاتھوں کا بوسہ دیا اور تعظیماً کھڑے رہے۔ شیخ نے چند ثانیے آنکھیں بند رکھیں پھر چرغی کی طرف یوں متوجہ ہوئے: میں نے تجھے ملک خراسان بخش دیا ہے اور پھر تغرل سے فرمایا: میں نے عراق کی حکمرانی تمہارے حوالے کی۔ وہ دونوں تعظیم بجالائے اور رخصت ہو گئے۔”[١٣٨]

ایک ایسے معاشرے میں جہاں صوفی مشائخ نے ننّھے ننّھے خداؤں کی حیثیت اختیار کر لی ہو اور جہاں وہ بلا تکلف لوگوں کو شرق وغرب کی سلطنتیں تقسیم کرتے ہوں، بغداد میں تغرل کے داخلے سے عین پہلے ایک ولی اللہ کی زبان سے سلطنت کی تفویض گویا اس خیال کو تقدیس عطا کرنا تھا کہ سلجوقی سلاطین شوکتِ اسلام کی مہم پر من جانب اللہ مامور کیے گئے ہیں۔ بھلا جن لوگوں کو ابوسعید اور بابا طاہر کی زبانی خدا نے سلطنت بخش دی ہو انھیں اس سیاسی استحقاق سے کون محروم کر سکتا ہے۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب تلوار پر ان کی گرفت مضبوط ہو اور نا قابل چیلنج بھی۔

یہ تھا وہ نظری اور سیاسی بحران جس نے اولاً مشائخیت کے ارتقاء کے لیے سازگار ماحول فراہم کیا اور پھر اس ادارے کا اپنی فکری اور عملی کج رویوں کو استناد عطا کرنے کے لیے بھرپور استعمال بھی کیا۔ حیرت ہوتی ہے جس امت کی پہلی نسل نے ثقیفہ بنوساعدہ میں انصار کی اس تجویز کو ناقابل عمل کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ ایک امت میں بیک وقت ایک قرشی اور ایک انصاری خلیفہ نہیں ہو سکتا اسی امت کے اگلے شارحین کچھ تو حالات کے دباؤ اور کچھ ان درباروں سے وابستگی کے سبب بیک وقت تین خلفاء کے جواز پر دلیل لانے لگے۔ عین خلافت کے اندر خودمختار سلاطین شہنشاہوں کو یہ کہہ کر جواز بخش دیا گیا کہ مخصوص حالات میں امارت بزورِ بازو بھی قائم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اختیارات کی تفویض کا یہ عمل اوپر سے نیچے کے بجائے نیچے سے اوپر کی طرف بھی جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ ماوردی، جوینی، غزالی اور کاسانی جو اسی نظامِ تعلیم کے پروردہ تھے اور جنھیں اپنے اپنے عہد میں حکمرانوں کی نگاہِ التفات بھی حاصل رہی ان کی حیثیت محض بااثر سیاسی کرداروں کی نہ تھی، علوم شرعی کے مشائخ کی حیثیت سے انھوں نے دین کی تشریح وتعبیر کا کام بھی اپنے ذمہ لے رکھا تھا۔[۱۳۹] علاؤالدین کاسانی جو صاحب بدائع والضائع کی حیثیت سے سنّی حنفی فکر کے سرخیل سمجھے جاتے ہیں اور ماوردی جنھیں مسلم سیاسی فکر کی تشکیل وتعبیر میں کلیدی اہمیت حاصل ہے، اپنے معتمد حکمرانوں کی طرف سے اہم مواقع پر سفارت کی خدمت بھی انجام دیا کرتے تھے۔[۱۴۰] کچھ یہی حیثیت اپنے عہد میں ابن تیمیہ کو بھی حاصل تھی۔ گویا علماء کے یہ ادارے جنھیں حکومتِ وقت کے اوقاف اور اقطاع کے حوالے سے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی جاہ وحشم حاصل ہو گیا تھا اسی زوال زدہ نظام کا توسیعہ تھے جو اس مرض میں مبتلا تھا کہ ایک نئی ابتداء کے بجائے حالات کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے اجتماعی نظام کی ایک نئی مصالحانہ تعبیر کر لی جائے۔ اس فکری زوال کو جسے ہم مسلم ذہن کے زوال سے تعبیر کرتے ہیں نہ تو ترکوں کی تلوار روک سکتی تھی اور نہ ہی علماء جو خود اسی نظام کے پروردہ تھے۔ منہجِ کلامی کے حاملین حجر اور قہر، تفویض اور استیلاء کی اصطلاحوں میں اپنے فقہی قیل وقال سے کسی ناگوار صورتحال کی اباحت کو اضطرار کا حوالہ دے کر قابل قبول تو بنا سکتے تھے البتہ ان کے اندر یہ دم خم نہیں تھا کہ وہ اس اضطراری صورتحال کے خاتمہ کے لیے کسی اقدامی عمل کا ڈول ڈال سکیں۔ علماء کے جاہ وحشم کو جو شخصی دبستانوں سے سفر کرتا ہوا چوتھی صدی کے نصف آخر میں مدارس وخانقاہ کی شکل میں جلوہ گر ہوا اور پھر نظامیہ بغداد کے قیام سے عین حکومت کی سرپرستی میں اسے مشائخیت کے ایک باقاعدہ فیصلہ کن ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی، بالآخر حنفی، شافعی رزم آرائیوں نے زمین بوس کر دیا۔ دوسری طرف سقوط قاہرہ (۱۱۷۱ء)، سقوطِ بغداد (۱۲۵۸ء) اور سقوطِ غرناطہ (۱۴۹۲ء) کے المناک حادثوں نے تین خلافت کی نزاع کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قصّۂ پارینہ بنا دیا۔ علمائے فحول کی وہ نسل جو ایوانِ اقتدار میں ایک محرک اور فیصلہ کن عامل کے طور پر پوری تندہی سے سرگرم رہی اور جس نے عباسی بغداد کے آخری دنوں میں مدرسے اور خانقاہ کو مسندِ مشائخیت

کی حیثیت سے استعمال کیا سقوطِ بغداد کے ساتھ ہی رخصت ہوگئی۔ البتہ مدارس وخانقاہ کی عمارتیں اوران کا طرزِ تعلیم کسی حد تک باقی رہ گیا، جن کے بارے میں اب یہ خیال عام تھا کہ یہ علم شرعی کی تعلیم گاہیں ہیں جن سے مسلمانوں کی دنیا نہیں تو دین ضرور وابستہ ہے۔ زوالِ خلافت کی یہ باقیات تب سے آج تک ہمارے فکری سفر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔ مدارس وخانقاہوں کوان کے اصل تاریخی پسِ منظر میں دیکھنے کے بجائے ہمارے بہترین ذہن آج بھی اس التباسِ نظری کا شکار ہیں کہ یہ ادارے علومِ شرعی کے ناقابلِ تسخیر قلعے ہیں۔ اس التباس نے اس سے بھی بڑے ایک اور التباس کو جنم دیا ہے وہ یہ کہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

مدارس، علومِ شرعیہ اور علمائے فحول

مسجد جب تک باہمی مکالمے، مناقشے اور دوسری دانشورانہ سرگرمیوں کا مرکز رہی اس کی حیثیت ایک ایسے Open Space کی تھی جہاں ہر شخص اپنی بساط بھر استاد یا متعلم کی حیثیت سے خود کو اس کھلی فضا کا شراکت دار سمجھتا تھا۔ تب علمی discourse پر کسی کی اجارہ داری قائم نہیں ہوئی تھی۔ ایک ہی مسجد میں بیک وقت درس وتدریس کے مختلف حلقے قائم ہوتے۔ کہیں روایات وآثار کے ماہرین اپنی مجلس جماتے تو کسی گوشے میں شعر وادب، نحو وبلاغت کے شائقین اپنے ذوق کی تسکین پاتے اور کہیں فہمِ قرآن اور تفقہ کے حوالے سے احکامِ قرآنی پر گفتگو کا سلسلہ دراز رہتا۔ یہ مختلف حلقے باہم ایک دوسرے سے الگ بھی ہوتے اور بسا اوقات ان میں فرق کرنا مشکل ہوجاتا کہ جب جس کا جی چاہتا ایک مجلس سے اٹھ کر دوسری مجلس میں جا بیٹھتا یا پھر کوئی اپنا الگ حلقہ قائم کر لیتا۔ مثال کے طور پر واصل بن عطا، جنھیں آگے چل کر تحریکِ اعتزال کے حوالے سے بڑی شہرت ملی، حسن بصری کے حلقے کے پروردہ تھے جنھوں نے ایک دن کسی مسئلہ پر اپنے استاد سے اختلاف کے سبب اپنا ایک الگ حلقہ قائم کر لیا تھا۔ آگے چل کر جب بعض حلقے اپنی فقہی شناخت پر غلو کی حد تک اصرار کرنے لگے تو ان ہی مسجدوں نے شافعی، حنفی اور مالکی حلقوں کی الگ الگ مجلسوں کے مناظر بھی دیکھے۔ گویا تاریخ وآثار کے بیان ہوں یا قصاص کی مسحور کن روایتیں، شعر وادب کا معاملہ ہو یا کلامیوں کی قیل وقال، مسجد کی کھلی فضا میں جب تک علم ودانش کی یہ گرم بازاری[۱۴۱] رہی کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ یہ سب کچھ راس العلم یا علم کی کل جمع پونجی ہے کہ بہت سے علوم مثلاً فلکیات، طب، کیمیا اور اس قسم کے دوسرے علوم مساجد کی چہار دیواریوں سے باہر رصد گاہوں اور تجربہ گاہوں میں مسلسل تجربہ کی میزان پر تھے۔ مختصراً یہ کہ دانشورانہ مباحثے (Intellactual Discourse) پر کسی کی اجارہ داری نہ تھی۔ کچھ یہی صورتِ حال فقہائے محدثین اور آثار وروایت کے شخصی دبستانوں کی

تھی جس کا جی چاہے ان کی باتوں کو قبول کرے اور جس کا جی چاہے ان سے دامن بچاتے ہوئے آگے بڑھ جائے۔ البتہ جب اسلام کی تعلیم تعلّم اور تشریح وتعبیر کے حوالے سے، مسجد سے الگ، مدرسے قائم ہونے لگے اور پھر ان مدرسوں نے زوال زدہ مسلم ریاست میں ایک سیاسی عامل کی حیثیت سے اپنی گرفت مضبوط کر لی تو انھیں علومِ شرعی کے قلعوں کے حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ جلد ہی تعبیرِ دین پر اہل مدارس کی گرفت اتنی مضبوط ہوگئی کہ زوال زدہ مسلم ریاست نے اپنی بقا کی خاطر اقتدار میں علمائے مدارس کی شرکت کو گوارہ کر لیا۔ اس طرح دین و دنیا کی تقسیم بالآخر علوم دین اور علومِ دنیا کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ اول الذکر پر طبقۂ علماء نے یہ کہہ کر اپنی گرفت بلکہ اجارہ داری محفوظ کر لی کہ بعض امور دینی ہوتے ہیں جن پر فیصلہ کا حق صرف علماء کو ہے سلطان کو اس سے کچھ بھی علاقہ نہیں۔

دین و دنیا کی یہ تقسیم اسی عہد میں منقح ہوئی جب خلافت اپنے اضمحلال کے سبب سلجوقیوں کی سلطانی کے لیے گنجائش پیدا کرنے پر مجبور تھی۔ سلطان اپنے جواز کے لیے علماء کی تشریح وتعبیر کا محتاج تھا جنھوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلبِ خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطینِ سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملاّئی دونوں اضمحلالِ خلافت کی پیداوار تھے جنھوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں تقسیم کر لیا تھا۔ اول الذکر چونکہ تلوار کے سہارے حکمرانی پر قابض ہوا تھا اس لیے اس کی شقاوت صاف نظر آتی تھی۔ ثانی الذکر چونکہ وارثین علومِ نبوت کی حیثیت سے سامنے آیا تھا اس لیے اس کے اصل ارادوں پر تقدس کا پردہ پڑا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان ملک شاہ نے ایک مرتبہ انتیسویں تاریخ کو عید کا اعلان کر دیا۔ جوینی جو اپنے سماجی دبدبہ کے سبب امام الحرمین کے لقب سے جانے جاتے تھے انھیں ایسا لگا گویا سلطان کا یہ حکم ان کے دائرۂ کار میں مداخلت ہے سو انھوں نے اس کے جواب میں یہ اعلان عام جاری کیا کہ سلطان کا حکم غلط ہے کہ وہ اس حکم کے اجراء کا اہل نہیں۔ جوینی نے اپنے موقف کی حمایت میں یہ دلیل پیش کی:

> جو امور فرمان سلطانی پر موقوف ہیں اس کی اطاعت ہم پر فرض ہے اور جو حکم فتویٰ سے متعلق ہے وہ بادشاہ کو مجھ سے پوچھنا چاہئے کیونکہ بحکم شریعت علماء کا فتویٰ حکم شاہی کے برابر ہے، روزہ رکھنا، عید کرنا وغیرہ یہ امور فتوی پر موقوف ہیں، بادشاہ وقت کو ان سے کوئی تعلق نہیں۔[١٤٢]

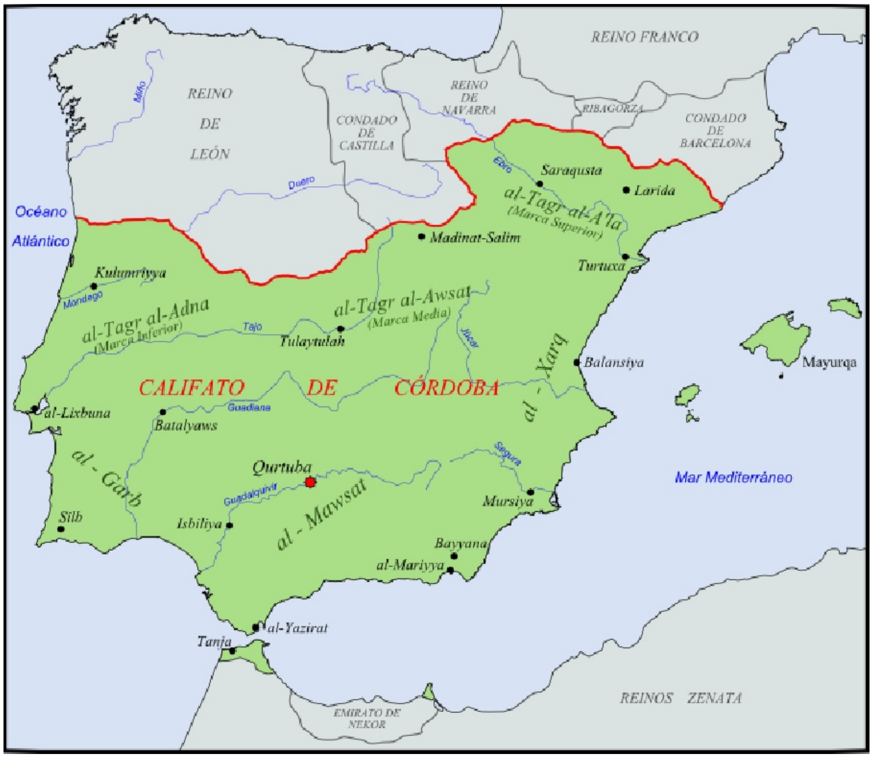
دین و دنیا کا یہ تصور جو عہد سلاجقہ میں پوری طرح منقح ہوا دراصل اس خیال کا علامیہ تھا کہ علوم دو قسم کے ہیں ایک کا تعلق شریعت سے ہے اور دوسرے کا امورِ سلطنت سے۔ اول الذکر علماء کا دائرہ کار ہے جس میں سلاطین کی مداخلت گویا دین میں مداخلت کے مترادف ہے۔

دین و دنیا کی ثنویت کا یہ تصور، جس نے آگے چل کر ہمارے ملی اور فکری کارواں کی سمت گم کر دی، اپنی شقاوت

اور نوعیت کے اعتبار سے اس فتنۂ ردّہ سے کہیں بڑھ کر تھا جو عہد صدیقی میں امت کو پیش آیا تھا۔ بظاہر تو یہ محض اقتدار و اختیار کی تقسیم کی جنگ تھی مگر دین اور شرع کے حوالے سے جس طرح زندگی کے بعض امور پر طبقۂ علماء نے اپنی اجارہ داری محفوظ کرنے کی کوشش کی اس سے مسلم ذہن آگے چل کر ایک طرح کی تقدیسی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ یہ بات عام طور پر سمجھی جانے لگی کہ زندگی کے بعض امور شریعت کی رہنمائی کے محتاج ہیں اور بعض دوسرے امور اس کی دسترس سے آزاد۔ بعض علوم شرعی ہوتے ہیں اور بعض غیر شرعی۔ اوّل الذکر علومِ نبوت کا تقدیسی سلسلہ ہے جس کی نمائندگی علماء وارثینِ علومِ نبوت کی حیثیت سے کر رہے ہیں سو اس حوالے سے انہیں بھی ایک طرح کی تقدیسی حیثیت حاصل ہے۔

دینِ اسلام میں اس نئی مشائخیت کے ظہور کو علماء کے اس مخصوص لباس سے بھی بڑی مدد ملی جسے ابن خلکان کی تصریح کے مطابق پہلی بار قاضی ابو یوسف نے رواج دیا تھا۔ تب درس و تدریس کے علاوہ علمائے فقہ و آثار کا فطری وظیفہ عہدۂ قضا سمجھا جاتا تھا۔ کچھ عجب نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے پیشِ نظر قضاۃ کے لیے ایک الگ لباس کی تخصیص ان کے اس پیشے کی مناسبت سے رہی ہو۔ طیلسان، عمامہ، خرقہ، جبّہ وغیرہ کے استعمال نے سماجی منظر نامے پر ایک ایسی مخلوق کو متعارف کرایا جو کم از کم لباس کی حد تک تو یہ تاثر دینے میں کامیاب تھی کہ وہ گوشت پوست کے عام خطا کار انسان نہیں، کوئی آسمانی مخلوق ہیں۔ نگاہوں کو یہ منظر خواہ کتنا ہی مسحور کن کیوں نہ لگتا ہو[۱۴۳] واقعہ یہ ہے کہ اس قدسی لباسی کے سہارے علمائے شرع نے اپنے آپ کو احبارِ اسلام کے منصب پر متمکن کر لیا۔ حسن بصری نے فارسی یا موالی محدثوں اور علمائے آثار کے سلسلے میں بہت پہلے متنبہ کیا تھا کہ ان کی ظاہری سادگی اور روکھی سوکھی زندگی پر نہ جایئے کہ ان کے دل غرور سے بھرے ہوئے ہیں: تفاقدوا تفاقدوا، تفاقدوا۔ قدِ اکنّوا الکبرفی قلوبھم و اظھروا التواضع فی لباسھم واللہ ان احد ھم اشد دعجباً بکسائہ من صاحب المطرف بمطرفہ۔[۱۴۴]

یہ اس وقت کی بات ہے جب ایام رسولؐ کا علم سماجی توقیر کا واحد حوالہ تھا اور اس پر کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔ اب جو علماء نے علومِ شرعی کے حوالے سے اقتدار میں باقاعدہ اپنی شرکت کا سامان کر لیا تو انہیں روایتی فقر کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔ اضمحلالِ خلافت کے جھٹپٹے میں ملاّئی بھی سلطانی کی راہ پر چل نکلی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو اسحاق شیرازی جب عباسیوں کی طرف سے سفیر بن کر بغداد سے نیشاپور کے لیے چلے تو جس شہر سے ان کا قافلہ گزرتا شہر کا شہر ان کی مشائعیت کو نکلتا، عمومی ہلچل کے اس ماحول میں جس سے جو کچھ بن پڑتا قافلہ پر نثار کرتا، صرّاف اشرفیاں لٹاتے۔[۱۴۵] ایک اور موقع پر شیرازی جب سلطان ملک شاہ کے پاس جا رہے تھے تو ان کی سواری کے ارد گرد ان کے ہاتھ پاؤں چومنے والوں کا اس قدر ہجوم تھا کہ سواری کا آگے بڑھنا دشوار ہو گیا۔ جو شخص ان تک نہیں پہنچ سکتا تھا وہ گھوڑے کو چومتا اور گھوڑے کے دم کو بوسہ دیتا۔[۱۴۶] فخر الدین رازی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کی سواری نکلتی


REINO FRANCO
REINO DE LEÓN
REINO DE NAVARRA
CONDADO DE CASTILLA
RIBAGORZA
CONDADO DE BARCELONA
Miño
Duero
Ebro
Océano Atlântico
Saraqusta
Larida
al-Tagr al-A'la (Marca Superior)
Madinat-Salim
Turtuxa
Kulumriyya
Mondego
al-Tagr al-Adna (Marca Inferior)
Tajo
al-Tagr al-Awsat (Marca Media)
Tulaytulah
Júcar
Balansiya
Mayurqa
al - Xarq
CALIFATO DE CÓRDOBA
al-Lixbuna
Guadiana
Batalyaws
al - Garb
Qurtuba
Guadalquivir
al - Mawsat
Segura
Mursiya
Mar Mediterráneo
Silb
Isbiliya
Bayyana
al-Mariyya
al-Yazirat
Tanja
EMIRATO DE NEKOR
REINOS ZENATA

خلافتِ بنوامیہ (اندلس): جب یوروپ مسلمانوں کے زیرِ نگیں تھا۔

تو کوئی تین سو علماء وحواری ان کی رکاب کے ساتھ چلتے۔[۱۴۷] امام الحرمین جن کی شانِ جلالی کا تذکرہ ہم اوپر کرآئے ہیں ان کی موت پر تو وہ حشر بپا ہوا گویا دنیا ختم ہوگئی ہو، شہر کے دروازے بند کردیئے گئے، جس منبر پر وہ خطبہ دیتے تھے وہ توڑ دیا گیا، طلباء نے اپنی دواتیں پھوڑ ڈالیں، کوئی سال بھر تک نہ صرف یہ کہ تعلیم وتعلّم معطل رہا بلکہ تلامذہ شہر بہ شہر برہنہ سر نوحہ خوانی کرتے رہے۔[۱۴۸]

علمائے شرع کی تعظیم کے یہ غیر معمولی مظاہر علم وورع کے بجائے ان کی سیاسی قوت اور دنیاوی جاہ وحشم، جس میں آسمانی لباس اور بھاری بھرکم القاب کا بڑا دخل تھا، کی رہینِ منت تھی۔ سلجوقیوں کا عہد علماء کے لیے القاب کے اعتبار سے بھی عہد ذرّیں ثابت ہوا۔ نئے نئے القاب کی تراش وخراش اسی عہد میں ہوئی اور پھر جب یہ سلسلہ ایک بار چل پڑا تو علمائے شرع کے لیے علمی، ذہنی اور مادّی کسمپرسی کے ایام میں بھی القاب وآداب کے بغیر گزارا کرنا مشکل ہوگیا۔ ان القاب کے پیچھے وہ سب کچھ نہ تھا جس کا بظاہر گمان ہوتا تھا۔[۱۴۹] مثال کے طور پر جوینی کے لقب امام الحرمین کو لیجئے اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ وہ کچھ دنوں کے لیے حجاز گئے تھے جہاں مکہ اور مدینہ دونوں شہروں میں انھیں قیام کا موقع ملا اور

قیام کے ساتھ ساتھ گاہے بگاہے امامت کا بھی۔ اسی مناسبت سے وطن واپسی پر امام الحرمین کی شہرت اختیار کر لی۔[۱۵۰] عباسی عہد میں تقدس مآبی کی یہ بھوک اتنی بڑھی کہ لغت میں القاب و آداب کے الفاظ کم پڑ گئے۔ شمس العلماء، ملک العلماء اور امام الحرمین جیسے الفاظ اب ناکافی تھے سو نئی نئی اصطلاحیں وضع کی جانے لگیں۔ کوئی ذوالشرفین[۱۵۱] کہلایا تو کوئی فقیہ العراقین۔[۱۵۲] خود نظام الملک قوام الدین کے لقب سے نوازے گئے۔ بقول الیافعی مسلمانوں میں جو آج ہر فاسق و فاجر شمس الدین اور نور الدین بنا پھرتا ہے اس کی جڑیں اسی عہد میں پائی جاتی ہیں۔[۱۵۳] غزالی خود جب تک علمائے فحول کی راہ پر گامزن رہے ان کے دل میں القاب میں اضافے کی تمنا مچلا کی۔[۱۵۴] آٹھویں صدی میں جب ابن بطوطہ اقطارِ عالم کا سفر کرتا ہوا سلطان اتابک کے دربار میں پہنچا تو اسے یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ بلادِ عجم میں فقیہہ کو احتراماً مولانا سے مخاطب کرتے ہیں۔[۱۵۵]

علمائے فحول کے ظہور کی یہ داستان ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے بیان کرنا ضروری سمجھا کہ اس کے واقعی پس منظر اور اسرار و عوامل کو سمجھے بغیر ہمیں اس بات کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ آج ہم علماء کے جس ادارے کو من جانب اللہ اور تقدیس کا حامل سمجھتے ہیں اس کی تمام تر نشو و نما اضمحلالِ خلافت کی رہینِ منت ہے۔ اگر عباسی بغداد پر شیعہ آلِ بویہ کی یورش نہ ہوئی ہوتی اور اگر سلجوقیوں کو اپنی سلطانی پر جواز لانے کے لیے ملّائی و پیری کا سہارا لینے کی ضرورت نہ ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اسمٰعیلی دعوت کا خطرہ متبادل خلافت کی شکل میں متشکل نہ ہوا ہوتا تو نہ مدارس قائم ہوتے اور نہ ہی خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور املاک دے کر دینِ مبین میں ایک نئی پاپائیت کی تشکیل کی ضرورت محسوس ہوتی۔ گویا علماء کا یہ ادارہ جسے آج تمام عالمِ اسلام میں تعبیرِ دین کے حوالے سے شریعت کی پاسبانی اور مسلمانوں کی روحانی سیادت حاصل ہو گئی ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کے جواز پر وحی سے دلیل لانا پرلے درجے کی شقاوت ہے، یحرفون الکلم عن مواضعہٖ کے مصداق ہے۔

اسمٰعیلی دعوت اور آلِ بویہ کے فکری حملوں کے مقابلے کے لیے سنّی حکمرانوں نے ابن فورک (متوفی ۴۰۵ھ)، اسفرائنی (متوفی ۴۱۸ھ)، بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) البیشکی (متوفی ۴۵۳ھ)، اور پھر منظّم انداز سے نظامیہ مدرسوں کی شکل میں علومِ شرعی کے قلعوں کی تعمیر کی جو کوشش کی،[۱۵۶] اس سے سنّیت اور اشعریّت کو تو یقیناً بڑا فروغ حاصل ہوا، البتہ اسلام کے آفاقی قالب کو سخت نقصان پہنچا۔ یہ ایک ایسا کاری وار اور سخت اندرونی حملہ تھا جس کے اثرات بڑے تباہ کن ثابت ہوئے۔ تب سے اب تک اسلام کی آفاقی فکر اپنے اصل الاصل قالب میں دوبارہ متشکل نہ ہو سکی۔ ابتداء سے ہی ان مدارس کا مقصد اسمٰعیلی دعوت اور دوسری شیعہ فکر کی مخالفت اور اس کے بالمقابل سنّی راسخ العقیدگی کی تشکیل اور ترویج تھا۔ مؤثر مدارس کی غالب اکثریت شافعیوں کے کنٹرول میں تھی[۱۵۷] جن کے لیے حنبلیوں اور حنفیوں کو برداشت کرنا بھی

مشکل تھا۔ پھر ایک نظری مصیبت یہ تھی کہ شافعی کلامیوں کے سخت مخالف تھے اور اب اشعریت جو جمہور مسلم عقائد کی حیثیت سے مقبول ہوتی جاتی تھی وہ خود کلام کی پیداوار تھی۔ علمائے شوافع کے لیے، جنھیں اب سنّی عقیدے کی تشریح و تعبیر کا کام انجام دینا تھا، اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اپنے امام کے برخلاف کلام کے سلسلے میں کچھ نرم موقف اختیار کریں۔[۱۵۸] رفتہ رفتہ اشعریت کو سرکاری عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اسے اہلِ سنت کے عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ لیکن اس راسخ العقیدگی کے منقح ہونے سے ایک ناقابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باہمی مسلم discourse کا دروازہ بند ہوگیا۔ یہ گویا اس بات کا خاموش مگر لرزہ براندام اعلان تھا کہ آنے والے دنوں میں اب کسی کو دل و دماغ کے استعمال کی اجازت نہ ہوگی کہ اسلام کا مقبولِ عام قالب تشکیل پا چکا ہے، جس پر اب کسی گفتگو کی ضرورت باقی نہیں کہ اب اجتہاد کے تمام دروازے اشعریت کے گنبدِ محبوس کے اندر ہی کھلیں گے باہر نہیں۔

ایک ایسے عہد میں جب عباسی خلافت کا ٹمٹماتا چراغ فاطمیوں کے سیاسی، عسکری اور نظری تھپیڑوں کے آگے بس بجھا چاہتا ہو، جب حکومت کے اختیارات پر تلوار بردار سلاطین نے بزور بازو قبضہ کر رکھا ہو، جب خلیفۂ محصور کو زندگی بخشنے کے لیے تفویض و استیلاء کی اصطلاحیں وضع کی جارہی ہوں، اور جب حنفی اور شافعی خانہ جنگیاں ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے پر مُصر ہوں، خطرے کی ایک ایسی گھڑی میں نظام الملک جیسے مدبّر، مرنجا مرنج اور صلح جو منتظم کے لیے اشعریت کو اسلام کے مقبولِ عام قالب کی حیثیت سے قبول کرنا ان کے اپنے ذاتی رجحان کے علاوہ صلح جوئی اور مصلحت کا تقاضہ رہا ہو البتہ اس وقتی مصلحت کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دیئے جانے کے سبب دین مبین کی شکل مسخ ہو کر رہ گئی۔ مدارس میں جس طرح شافعی، حنبلی یا حنفی ذہن کی تراش و خراش کی جاتی رہی اور جس طرح ایک مسلک کے طلباء کو دوسرے مسلک کی تضعیف و تحقیر کی تربیت دی جاتی رہی اور جس طرح اشعریت کو ایک مسلّمہ، بحث و تمحیص سے بالاتر راسخ العقیدگی کا مظہر باور کرایا جاتا رہا اس نے ابتداء سے ہی شرعی علوم کے ان قلعوں کو جدالِ مسلکی کی آماجگاہ بنائے رکھا۔ شرعی علوم کا یہ ناقص تصور فی نفسہٖ ایک زبردست destructive potential کا حامل تھا اور آج بھی ہے۔ کل اگر عباسی بغداد کی گلیاں حنفی، شافعی خانہ جنگیوں سے لالہ زار تھیں تو آج مدارس کے فروغ کے ساتھ ہی مسلکی اور گروہی خوں فشانی کے ان معرکوں کی چھینٹ عالم اسلام کے چپّہ چپّہ پر دیکھی جاسکتی ہے۔ اشعریت کی فتح اور مسلم discourse کے بند ہو جانے کے سبب صدیوں سے مسلم ذہن ایک ہلا مارنے والی تشنّج اور زبردست دانشورانہ تعذیب سے دوچار ہے۔

مدرسہ محض ایک تعلیمی ادارہ نہ تھا بلکہ اشعریت کے محافظ کی حیثیت سے اس نے تشریح و تعبیر پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی تھی۔ دینِ مبین میں اس نئی پاپائیت کے ظہور سے نہ صرف یہ کہ علم شرعی و غیر شرعی کی تقسیم باطلہ کو جواز ملا بلکہ خود

علم کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا ہو گئے۔ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ وہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کرتا کہ قرآنی دائرۂ فکر میں پوری کتابِ کائنات غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کی میز پر لے آئی گئی تھی۔ گو کہ آیاتِ احکام کے خصوصی مطالعہ کے لیے فقہائے محدثین کے شخصی دبستان ابتداء میں ہی قائم ہونے لگے تھے لیکن تب ان ہی مجلسوں کے شانہ بہ شانہ اکتشافی علوم کے گہوارے بھی اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف تھے۔ دار المطالعے ہوں یا شفاخانے، عہد مامون کا دار الحکمہ ہو یا فاطمین کا دار العلوم یا رصدگاہ اور شعر و حکمت کے دبستان، یہ تمام دانشورانہ سرگرمیاں ایک دوسرے کی ممد و معاون تھیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں تنسیخ نہیں۔

اسلامی تاریخ میں پہلی بار جس شخص نے علوم شرعی کی اصطلاح استعمال کی وہ کوئی عالم و مفکر نہ تھا، اس کی شہرت کتابیات کے مرتب کے حوالے سے ہے۔ ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے مفاتیح العلوم کے نام سے کتابوں کی ایک فہرست مرتب کی تھی جسے اس نے سہولت کی خاطر دو حصّوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصّہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصّے کی تخصیص علوم العجم کے نام سے کی گئی تھی۔[159] کسے معلوم تھا کہ ایک کاتب اور فہرست ساز کی اس تقسیم کو آگے چل کر اتنا اعتبار مل جائے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی علم کو علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ کے خانوں میں منقسم دیکھے گا[160] اور پھر یہ التباسِ فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصّہ بن جائے گا۔

مدارس کی مسلکی تعلیم کو علومِ شرعیہ کا تقدیسی مقام مل جانے سے عملاً ہوا یہ کہ علوم کی دوسری شاخوں کے سلسلے میں غیر معمولی تحقیر کے جذبات پیدا ہوئے۔ اکتشافی علوم کا قافلہ سست روی کا شکار ہو گیا۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں علمائے شرع کا غیر معمولی جاہ و جلال، سیاست میں ان کا عمل دخل اور ریاستی املاک و اوقاف پر ان کے اختیارات نے بہترین ذہنوں کو یہ راستہ دکھایا کہ وہ جدالِ فقہی کی اس راہ پر چل کر اپنے لیے بہترین مواقع کی تلاش کر سکیں۔ اس عہد میں جو لوگ دنیا طلبی میں دوسروں سے بڑھ کر تھے انھوں نے مدارس اور خانقاہوں کا رخ کیا کہ یہی راستہ جاہ و حشم اور اعلیٰ مناصب سے ہمکنار کر سکتا تھا۔ پھر بھلا اکتشافی علمی قافلہ کو بہترین ذہن اور بہترین وسائل کہاں سے ہاتھ آتے۔[161]

چونکہ یہ مدرسے دین کے بجائے دین کی مسلکی تعبیر کی بنیاد پر قائم ہوئے تھے اس لیے ابتداء سے ہی ان کے ہاں دین کے ہمہ گیر آفاقی تصور کے بجائے ایک طرح کی دانشورانہ عصبیت اور cultic-thinking حاوی رہی۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصور حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی حوالوں کے بغیر ممکن نہ تھا۔[162] نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد ان شخصی حوالوں کو دین کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا اور اس طرح توحید کی علمبردار یہ امت ان الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا لست منهم فی شی کا علامیہ بن گئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۵۷ھ میں شریف ابو القاسم جب نظامیہ بغداد کے واعظ مقرر

کئے گئے تو انھوں نے برسرِ منبر اس بات کا اعلان کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانا کہ گو امام احمد بن حنبل کافر نہ تھے لیکن ان کے پیرو کافر ہیں۔ لطف تو یہ ہے کہ اس قسم کی یاوہ گوئی پر انھیں سرزنش کے بجائے حکومت سے عَلَم السنّہ کا خطاب ملا۔[۱۶۳] کچھ یہی حال امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابونصر عبدالرحیم کا تھا جو حنابلہ کے خلاف لاف زنی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی اشتعال انگیز تقریروں سے سخت خونریزی ہوتی اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔[۱۶۴] الپ ارسلان کے زمانے میں شیعوں اور اشعریوں پر باقاعدہ مساجد کے منبروں سے لعنت بھیجی جاتی۔[۱۶۵] فقہاء اپنے مخالف کی زبان بندی کے لیے اسے کافر اور واجب القتل قرار دینا اپنا مسلکی اور دینی فریضہ جانتے۔ جعد بن درہم اور غیلان بن مسلم سے لے کر شہاب الدین مقتول اور منصور حلاّج تک جو لوگ بھی عقیدے کی بنیاد پر قتل کئے گئے ان میں سے بیشتر کا سبب سیاسی علماء کی باہمی چشمک تھی۔ ابن تیمیہ اور ابن رشد بھی اسی مسلکی تعصب کا شکار ہوئے اور اسی تنگ نظری نے قاضی عیاض کو غزالی کے خلاف لا کھڑا کیا۔[۱۶۶] اور اسی تعصب کے سبب ابن حزم کو جلاوطنی اور خانہ بدوشی سے دوچار ہونا پڑا۔[۱۶۷] دین کی مسلکی تعبیر کو canonize کرنے اور اسے اصل الاصل قالب قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مسلک کا شخص دوسرے مسلک کی تحقیر و تذلیل بلکہ تحلیل الدّم کو اپنا عین دینی فریضہ سمجھنے لگا۔ دہلی کے ایک امامِ مسجد نے تو عین دینی جذبہ کے تحت کسی کی بیوی کو اس لیے اغوا کر لیا تھا کہ بقول ان کے: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب مستحل الدم ہیں، (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔''[۱۶۸]

اکتشافی علوم کو علومِ شرعیہ کے دائرے سے خارج کر دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علمائے شرع کے intellectual discourse کا دائرہ خاصا تنگ ہو گیا۔ نکاح و طلاق، عبادت و طہارت اور وراثت جیسے موضوعات پر آخر کتنی بحث و تحقیق ہوتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ علمائے شرع کو ان ہی محدود موضوعات پر اپنی فکرِ رسا اور غیرتِ دینی کی جولانیاں دکھانی تھیں سو بہت جلد ایسے لوگوں کی فوج ظفر موج پیدا ہو گئی جو چھوٹی چھوٹی جزئیات پر لایعنیٰ اور لاطائل بحثوں کو تفقہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ غزالی نے ایسے لوگوں کو بطانین کے نام سے یاد کیا ہے جنھیں اگر اس طرح کے کارِ لایعنی سے ہٹایا گیا تو اندیشہ تھا کہ اس سے بھی زیادہ بیکار مشغلہ مثلاً سو کر یا گپ شپ میں وقت ضائع کریں گے۔[۱۶۹] مدارس کے مزعومہ نصابِ شرعی میں دل و دماغ کے استعمال کی گنجائش بہت زیادہ نہ تھی سو جو علوم مقصود بالذّات نہ تھے اور جنھیں معاون علوم کے طور پر داخل نصاب کیا گیا تھا، مثلاً نحو و منطق، کلام و فلسفہ، اس کی تعلیم میں ایسی ایسی موشگافیاں ہوئیں کہ عمر کا ایک بڑا حصّہ اسی کی نذر ہو گیا۔ مثلاً ''شمسیہ'' میں یہ عبارت تھی العلم اما تصور فقط و ھو---الخ۔ یہ مسئلہ ایک قضیۂ کبریٰ بن گیا کہ ہُوَ کی ضمیر تصور کی طرف ہے یا تَصَوُّرُ فقط کی طرف۔ اس بحث میں قطبی اور میر کے کئی صفحات سیاہ ہو گئے لیکن کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ یہ مسئلہ پسِ پشت چلا گیا کہ طلباء کو کس علم کی تعلیم دینی مقصود تھی۔

ضمیروں کے مرجع اور حیثیتِ تعلیلی و تقلیدی کی از کار رفتہ بحثوں پر غایتِ شرع کے اکتشاف کا گمان کیا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون ایک ہی فن کی بہت ساری کتابوں کو پڑھانے سے تکرار کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا تھا لیکن یہ طریقۂ تعلیم کا ایک ایسا مرض تھا جو ایک مدت تک برتے جانے کے سبب طبعیت کا حصہ بن گیا تھا۔[۱۷۰] ہمارے ہاں ہندوستان میں جہاں شرعی علوم کی گرم بازاری دوسری جگہوں سے کم نہ تھی۔ ایسے عبقری اصحابِ فن پیدا ہوئے جنھوں نے بعض کتابوں کو ازبر کر لینے میں پوری عمر صرف کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ بابا داؤد کو مشکٰوۃ المصابیح پوری حفظ تھی۔ اسی مناسبت سے ان کے نام کے ساتھ مشکٰوتی لکھا جاتا تھا۔ مجدد الف ثانی کے پوتے شیخ محمد فرخ کو سترّ ہزار حدیثیں سند کے ساتھ یاد تھیں۔ رحمت اللہ الہ آبادی صحاح ستہ کے حافظ تھے اور مولانا عنایت اللہ کشمیری (متوفیٰ ۱۱۲۵ھ) نے چھتیس بار بخاری کو مذاکرہ کے ساتھ ختم کیا تھا۔[۱۷۱]

تصنیف و تالیف کے میدان میں جب ندرتِ فکر کے تمام امکانات جاتے رہے تو بعض مصنفین نے جمع و تدوین کے نئے میدان دریافت کئے۔ مثلاً امام سخاوی نے الجواهر المكللة في أخبار المسلسلة میں ایک سو ایک ایسی حدیثیں جمع کیں جن کی سندوں میں اوّل سے آخر تک حرف ع کا التزام کیا گیا تھا۔ بعض حضرات نے ایسے مجموعے بھی ترتیب دیئے جن کے راویوں میں اوّل سے آخر تک صرف شامی یا صرف عراقی راوی پائے جاتے تھے اور بعض مؤلفین اس بات کو اپنے تبحر علمی کے طور پر پیش کرتے تھے کہ ان کی سندوں میں اوّل سے آخر تک تمام راویوں کی عمریں سترّ برس سے متجاوز ہیں۔[۱۷۲] دل و دماغ کے استعمال کا رواج جب بالکل ہی بند ہو گیا تو مؤلفین نے اپنی کتابوں کو متقدمین کا توسیعہ بتایا۔ علم و فن میں کسی نئے اضافے کے بجائے اب تحقیق کا مدار یہ قرار پایا کہ نئی کتابوں میں پرانی کتابوں کا مکھن نکال لیا جائے جیسا کہ ابن سبکی نے اپنی کتاب القواعد الاشباه و النظائر کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے متقدم فقیہہ صدرالدین محمد بن عمر بن مرحل کی تالیف کا مکھن نکال لیا اور اس کے قواعد کے سمندر میں جو جھاگ تھا اسے نکال پھینکا ہے۔ فقہائے متأخرین کی بیشتر تالیفات اسی مکھن نکالنے اور جھاگ الگ کرنے سے عبارت تھیں۔ بڑے بڑے علمائے شرع متین نے جن کتابوں کے سہارے شہرت حاصل کی ان کی حیثیت از کار رفتہ لایعنیٰ مسائل پر لکھی جانے والی کلامی polemics سے زیادہ نہ تھی جو رفعِ یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، آمین بالجہر، مسئلہ امکانِ کذب، امکانِ نظیر، خلقِ قرآن، طلاقِ ثلاثہ، حلالہ، رضاعۃ جیسی بحثوں تک محدود تھی۔[۱۷۳] بات ذرا اور آگے بڑھی تو پرانی کتابوں کے شروح اور پھر ان پر حاشیہ در حاشیہ لکھنے کا رواج پیدا ہوا۔ مثال کے طور پر صرف امام شافعی کی کتاب الرسالہ پر کبار علماء نے شروح کے انبار لگا دیئے۔[۱۷۴] العمد، المعتمد، البرهان اور المستصفیٰ، رازی کی محصول اور آمدی کی الاحكام فی اصول الاحكام میں جلوہ گر ہوئی۔ بعد کے علماء نے ان دونوں کتابوں کی شروحات لکھیں اور ان کی

مختصرات تیار کیں۔ اور پھر ان مختصرات کی مزید شروحات کا سلسلہ جاری رہا۔[۱۷۵] کچھ یہی حال فلسفہ اور تصوف میں بھی پیش آتی رہی جہاں احیاء العلوم کی شروح اور مختصرات لکھنے والوں کا ایک طویل سلسلہ نظر آتا ہے۔[۱۷۶] فلسفہ میں بڑے بڑے ناموں کی موجودگی کے باوجود امرِ واقعہ یہ ہے کہ بعد کے تمام فلسفی شفاء اور اشارات کی شرح و تلخیص سے آگے نہ بڑھ سکے۔[۱۷۷]

علوم شرعیہ کے تقدیسی دھند لکے میں ہماری بہترین ذہنی صلاحتیں چند محدود مسائل کے گرد گھومتی رہیں۔ یہ کچھ اسی قسم کی صورتِ حال تھی جب اہل علم کے مابین یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوجائے کہ سوئی کے ایک ناکے پر بیک وقت کتنے فرشتے رقص کر سکتے ہیں؟ علومِ شرعی کو تقدیسی مقام مِل جانے اور اسے رائس العلم قرار دیئے جانے کے سبب ریاست کا ایک قابلِ ذکر بجٹ سنّی اسلام کے ان قلعوں کے لیے مخصوص ہوگیا۔ آگے چل کر جب ریاست کی سرپرستی جاتی رہی تو عامۃ الناس نے ان اداروں کی مالی سرپرستی کو عین دینی جذبے کے تحت قبول کرلیا۔ اور اس طرح مسلمانوں کی دانشورانہ سرگرمیوں کے عین قلب میں اشعریت، حنفیت، شافعیت اور اس قبیل کی دیگر منجمد تعبیرات نے اپنی جگہ بنالی۔ مسلم معاشرے میں اب علم کی تقسیم کے ساتھ ہی دو مختلف اور متبادل دائرۂ فکر کی پرورش ہونے لگی۔ اکتشافی علماء شرعی علوم کی ان موشگافیوں سے واقف نہ تھے جن کو شروحات اور حواشی کی گرم بازاری نے جنم دیا تھا۔ دوسری طرف علمائے شرع جن کا محور و مرکز سو، ڈیڑھ سو آیات احکام کی فقہی تعبیرات اور کلامی مباحث تھے اور جنھوں نے فقہ و کلام اور روایتوں سے اشتغال کے سبب مکمل قرآن مجید کو طاق نسیاں کے سپرد کر دیا تھا ان کے لیے اکتشافی علماء کی اہمیت تسلیم کرنا مشکل تھا۔ مسلم معاشرے میں دو مختلف اور متحارب دائرۂ فکر کے قیام کے سبب امت ایک دانشورانہ خانہ جنگی میں مبتلا ہوگئی۔ اہل اکتشاف کے پاس نہ تو علماء کا سا مسحور کن لباس تھا اور نہ ہی بھاری بھرکم تقدیسی القاب۔ پھر ان کے لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اس آسمانی مخلوق کا مقابلہ کر پاتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشائخیت کے ظہور کے بعد اکتشافی علماء کو علمائے شرع کی جانب سے مسلسل مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔[۱۷۸] کہا جاتا ہے کہ ابن المارستانیہ نے ایک بڑے عوامی مجمع میں ابن الہیثم کی کتاب علم الهيئة کو یہ کہتے ہوئے بھڑکتی آگ میں جھونک دیا کہ لوگو! یہ کتاب کفر کا سرچشمہ ہے۔[۱۷۹] احمد سرہندی جنھیں ہمارے ہاں دوسرے الفیہ کا مجدد سمجھا جاتا ہے انھوں نے ہندسہ کو بیکار اور مہمل علم بتایا اور اس خیال کا اظہار کیا کہ مثلث اور زاویوں کا علم آخرت میں آخر کس کام آئے گا؟[۱۸۰] تیرہویں صدی میں ترک سلطان سلیم نے جب اپنی فوجوں کو مغربی آلاتِ حرب سے مسلح کرنا شروع کیا تو اس وقت کے شیخ الاسلام عطا اللہ آفندی نے حکومت کے اس اقدام کی سخت مخالفت کی، اسے بدعت اور تشبّہ بالنصاریٰ سے تعبیر کیا۔ بالآخر اس جرم میں سلطان سلیم کو معزول ہونا پڑا۔[۱۸۱] عہد ممالیک کے قاہرہ میں ۱۳۴ء میں طاعون کی وبا نے عمومی تباہی مچا رکھی تھی۔ اولاً تو علماء اس بارے میں اختلاف کے شکار رہے

کہ اس موقع پر کون سا قنوت پڑھا جانا تیر بہدف ہوسکتا ہے، ثانیاً اس مسئلہ کا حل انھوں نے یہ بتایا کہ عورتوں کے گھروں سے نکلنے پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے کہ گلی بازاروں میں ان کے چلت پھرت کے نتیجے میں، جسے یہ حضرات زنا پر محمول کرتے تھے، یہ عذاب نازل ہوا تھا۔[۱۸۲] مغرب میں پندرہویں صدی میں متحرک ٹائپ کی ایجاد سے پرنٹنگ پریس کی دنیا میں حیرت انگیز انقلاب آ گیا تھا لیکن علماء نے اس نئی ٹکنالوجی کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ عربی یا ترکی کی کتابوں میں خدا اور رسول کا نام ہوتا ہے جسے اس طریقۂ طباعت میں پائمال نہیں کیا جاسکتا۔[۱۸۳] ۱۵۷۷ء میں استنبول میں ایک عظیم الشان رصدگاہ قائم کی گئی تھی جسے علماء نے خلافِ اسلام قرار دے ڈالا۔ اتفاق سے ان ہی دنوں طاعون کی وبا بھی پھیل گئی۔ علماء کا موقف تھا کہ یہ دراصل اسرارِ خدائی میں مداخلت کی سزا ہے۔ بالآخر ۱۵۸۰ء میں عوامی دباؤ کے سبب اسے منہدم کر دینا پڑا۔[۱۸۴] استنبول میں مسلم عوام کے ہاتھوں رصدگاہ کی تباہی گویا اس بات کا اعلان تھا کہ مسلم ذہن قرآن کے عقلی دائرۂ فکر کے بجائے اب پوری طرح ظلمت اور توہمات کا اسیر ہو گیا ہے۔ صورتحال یہاں تک آ پہنچی کہ ۱۸۶۹ء میں تحسین آفندی جب بلادِ غیر سے سائنس کی تعلیم لے کر استنبول لوٹے اور وہاں عثمانی یونیورسٹی کے ڈین کی حیثیت سے بعض بنیادی سائنسی نکات کی تشریح کی کوشش کی تو انھیں سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے ناظرین کو یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ خلا ہے کیا؟ اس مقصد کے لیے انھوں نے شیشے کے ایک بڑے مرتبان میں کبوتر کو قید کیا اور پھر آہستہ آہستہ اس مرتبان کو ہوا سے خالی کر دیا۔ کبوتر ہوا کی عدم موجودگی میں پھڑ پھڑانے لگا۔ بجائے اس کے کہ لوگ اصل حقیقت سے آگاہ ہوتے انھوں نے ان پر الحاد اور جادوگری کا الزام لگایا۔ بالآخر انھیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑا۔[۱۸۵] اکتشافی علوم سے بے اعتنائی اور قرآن کی دعوتِ تسخیر و اکتشاف سے منہ موڑنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم ذہن سفرِ معکوس کا شکار بالآخر ان ہی توہمات کا اسیر ہو گیا جن سے نجات دلانے کے لیے خدا نے اپنے آخری نبی کو بھیجا تھا۔ مسلمان بھی اپنی پیشرو امت اہل یہود کی طرح اس التباس کا شکار ہو گئے کہ علم صرف توراۃ کے صفحات میں محدود ہے اور وہ بھی صحیح مخرج اور برگزیدہ لہجے میں اس کی تلاوت اور تعلیم تک۔

مسلمانوں میں جب مذہبی غلو پسندی کا ظہور ہوا تو یہاں بھی علم شرعی اور غیر شرعی کی اصطلاحوں نے ایک زبردست تشتت فکری کو جنم دیا۔ ترتیل و تجوید اور حفظ و قرأت کے علوم کو تو شرعی سمجھا گیا البتہ قرآن کی آیات ہانکے پکارے کتابِ فطرت پر غور و فکر کی جو دعوت دے رہی تھیں انھیں علوم شرعی کے دائرے سے باہر کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پچھلی قوموں کی طرح متبعینِ محمد بھی منصب سیادت پر تا دیر اپنی گرفت باقی نہ رکھ سکے۔

خلاصۂ بحث

اشعریت کی تشکیل اور اس کے ہمہ گیر غلبہ کے سبب اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش بالآخر ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہوگئی۔ فی الواقع تو اشعریت ان کلامی فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھی جو مسلم ذہن پر ابتدائی صدیوں میں خارج سے حملہ آور ہوئے تھے۔ ان علمی مناقشوں کی ہرگز یہ حیثیت نہ تھی کہ انھیں راسخ العقیدگی کا اظہار قرار دے ڈالا جائے۔ اشعریت کے استحکام سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ اولاً داخلی مناقشے (Intellectual Muslim Discourse) کا دروازہ بند ہوگیا۔ اب علماء وشارحین کی تمام تر کوششیں اسلام کے اشعری قالب کی تشریح وتعبیر کی نذر ہوگئیں۔ ثانیاً اسلام کے آفاقی قالب پر انسانی تعبیرات کا لب ولہجہ کچھ اس طرح غالب آیا کہ اسے ایک دوامی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس صورتِ حال نے دانشورانہ حبس کی کیفیت پیدا کر دی اور یہ احساس عام ہوتا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا۔ گوکہ وحیِ ربّانی اپنی تمام تر آب وتاب کے ساتھ اب بھی ہمارے درمیان موجود تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ قرآنِ مجید کی طرف اٹھنے والی تمام نگاہیں کسی نہ کسی منہجِ تاویل کی اسیر تھیں۔ کوئی آثار وتاریخ کو فہمِ قرآنی کی کلید قرار دیئے بیٹھا تھا تو کسی کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ کلامی اور فقہی طریقۂ تعبیر کے بغیر وحی کے مطالب تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی اور کوئی اس خیال کا دعویدار کہ قرآن مجید کے باطنی معانی، جسے اس کے اصل الاصل کی حیثیت حاصل ہے، ائمہ اہل بیت یا اہل الاشارات کے بغیر ہماری دسترس میں نہیں آ سکتے۔ گویا یہ اس بات کا اعلان تھا کہ نہ صرف یہ کہ بابِ اجتہاد بلکہ قرآن مجید کے صفحات بھی اب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکے ہیں۔ ہمارے لیے عقیدے کا اشعری چارٹر اور فقہاء کے دواوین ہی کافی ہیں۔

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اشعریت کو دین کے مقبولِ عام قالب کے طور پر قبول کیا جانا اس عہد کی اضطراری اور سیاسی مصلحت تھی۔ ایک ایسی صورتِ حال میں جب حنفی، شافعی اور حنبلی مسلمانوں کی باہمی خونریزیاں خلافتِ بغداد پر اس کے اندرون سے حملہ آور تھیں، مصر اور اندلس میں خلافت کے متبادل دعویدار اپنی تمام تر سیاسی اور عسکری قوتوں کے ساتھ صف آرا تھے اور اس پر صلیبی حملہ آوروں کی مسلسل یورش مستزاد تھی، ایک ایسی نازک گھڑی میں اشعریت متحدہ منشور کی حیثیت سے سامنے آئی۔ آگے چل کر ساتویں صدی میں سلطان بیبرس کے عہد میں جب چار فقہی مسالک کو باضابطہ سیاسی نظام کی سرپرستی مل جانے کے سبب راسخ العقیدہ مسلم فکر کا مستند اظہار سمجھا جانے لگا تو وقتی طور پر ایسا محسوس ہوا کہ گویا مختلف مسالک کے پرامن بقائے باہم کی راہ نکل آئی ہو۔ مگر فی الواقع ملک الظاہر شاہ بیبرس کے اس اصلاحی قدم نے ایک بڑے فتنہ کی بنا ڈال دی۔[۱۸۶] ہوا یہ کہ فقہائے اربعہ کے اس تصور نے آگے چل کر نا قابل

تنسیخ تقدیسی حوالوں کی حیثیت حاصل کر لی۔ یہ خیال عام ہوا کہ دنیا کا ہر مسلمان حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی یا جعفری، زیدی ضرور ہوگا۔ ان انسانی حوالوں کے بغیر اسلام کی تجسیم و تفہیم ناممکن ہوگئی۔ تاریخ کو عقیدے اور دین کے طور پر پڑھنے اور برتنے کی یہ لے اس قدر بلند ہوئی کہ خلفائے اربعہ یا خلیفہ بلافصل متنازع تاریخی بیان کے بجائے دینی عقیدے کا جز سمجھا جانے لگا۔

دانشورانہ حبس کے اس ماحول میں مختلف عہد میں موقر شخصیات نے صورتِ حال کے ازالے کی جو کوشش کی وہ اس لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہوسکی کہ یہ تمام مصلحین تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر پڑھنے کا یا تو یارانہ رکھتے تھے یا انھیں سرے سے اس بات کا احساس ہی نہ تھا کہ مسالکِ فقہ سے ان کی وابستگی نے ان سے قرآنِ مجید کے معروضی مطالعے اور راست اکتساب کی توفیق سلب کر لی ہے۔ گو کہ زوال کی ان صدیوں میں اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآنِ مجید کو راست اکتسابِ ہدایت کا محور و مرکز بنایا جائے لیکن علمائے متکلمین اور فقہائے محدثین کی تمام تر قیل و قال جو کلامی منہج اور طریقۂ تعبیر کی اسیر تھی اور جسے تعبیر کے واحد معتبر منہج کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی اپنے اندر کسی نئی ابتداء کا یارانہ پاتا تھا۔ نئی ابتداء کم از کم اس بات کی طالب تھی کہ تعبیر و تاویل کے مروجہ منہج کو چیلنج کیا جائے۔ بالفاظِ دیگر وحی کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم پر لازم آتا تھا کہ ہم اپنی دانشورانہ اور تعبیری تاریخ کو تاریخ کے طور پر پڑھنے کا حوصلہ رکھتے ہوں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر تاریخ کے اس مرحلے کی نشاندہی کر سکتے ہوں جہاں سے ہمارا فکری کارواں انحراف کا شکار ہوگیا تھا لیکن یہ اسی وقت ممکن تھا جب ہم حنفی، شافعی جیسے شخصی حوالوں کو من جانب اللہ سمجھنے کے بجائے تاریخ کا خودرو پودا سمجھتے۔

مسلمانوں میں جب تک حریت فکری اور کھلے عام دانشورانہ مناقشے کی روایت برقرار رہی اکتشافی ذہن پر اساطیری طرزِ فکر کی سبقت قائم نہ ہوسکی۔ ہر قسم کے الّم غلّم خیالات تحلیل و تجزیہ کی میز پر لائے گئے اور دیر یا سویر ان کے واقعی مقام کا تعین کر لیا گیا۔ گو کہ اس عمل میں بسا اوقات صدیاں ضائع ہوگئیں۔ مثال کے طور پر اہل یونان کے دانشورانہ طلسم سے نکلنے میں وافر قوت اور وقت صرف ہوگیا۔ ایک ایسے کھلے معاشرے میں جہاں تحلیل و تجزیہ کی صحت مند روایت برقرار ہو اس بات کا امکان ہر لحہ پایا جاتا تھا کہ انسانوں کے التباسات فکری اپنی لغزشوں کا اعتراف اور اس کی درستگی کا سامان کر لیں گے۔ طبیعی اور فلکیاتی سائنس میں ایسا ہوا بھی۔ البتہ مابعد الطبعیاتی مسائل نے دانش کے نام پر جو التباسات پیدا کیے تھے اس کا خاطر خواہ محاکمہ نہ کیا جاسکا جس کا ایک بڑا سبب تو خود منہجِ کلامی کی تعبیری عمل میں مداخلت تھی اور چونکہ شروع سے ہی دین کی فقہی تعبیر اس منہج کی اسیر ہوگئی تھی اور اسے تفقہ کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا تھا سو کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ قیل و قال کے اس فقہی قالب کی بساط لپیٹ کر وہ ایک نئی ابتداء کا

ڈول ڈالتا۔ پھر جو لوگ ماہرین علومِ شرعیہ کی حیثیت سے مشائخیت کی مسند پر جلوہ گر ہو گئے تھے اور جنھوں نے تشریح و تعبیر کے تمام تر اختیارات اپنے لیے مخصوص کر رکھے تھے وہ خود اسی منہج کی پیداوار تھے ان کے لیے منہج کلامی کو ترک کرنا تو کجا یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ دینِ مبین کو فقہائے اربعہ کے بغیر متصور کر سکیں۔ اس صورتِ حال نے اکتشافی ذہن کے مستقبل پر شدید شبہات وارد کر دیئے۔

ایک بار جب قدماء کی تاویلات کو دین کے تقدیسی قالب کے طور پر دیکھنے کا رواج چل نکلا تو پھر نہ علمائے فحول کی تعبیری غلطیوں کے محاکمے کی گنجائش باقی رہی اور نہ ہی اہل اشارات کے گمراہ کن دعاوی کا وحی اور عقل کی میزان پر پرکھے جانے کا کوئی امکان باقی رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سلاجقہ اور ممالیک حکمرانی کے دور میں اسلام کی تصویر بڑی تیزی کے ساتھ بدلتی گئی۔ نہ صرف یہ کہ دینِ مبین میں مشائخیت کے ظہور کی راہ ہموار ہوئی، فرقہ وارانہ مسلکی تعصب کو باقاعدہ دینی استناد حاصل ہوا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خانقاہی صوفیاء کے نام پر ایک ایسے تقدیسی طائفے کا ظہور ہوا جن کے کشف و کرامات سلاطین کو استحکام بخشتے اور جن کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ ان کی دعاؤں کے تیر کبھی خطا نہیں کرتے۔[۱۸۷] عہد سلاجقہ اور عہدِ ممالیک میں متشکل ہونے والا یہ اسلام گو کہ اس قالب سے یکسر مختلف تھا جس سے رسالۂ محمدؐ عبارت ہے مگر مصیبت یہ تھی کہ تحلیل و تجزیہ کی روایت اب دم توڑ چکی تھی۔ جو لوگ اصلاحِ احوال کے لیے سامنے آئے وہ خود بھی فقہی اور کلامی مباحث سے اوپر نہ اٹھ سکے سو اصلاحِ احوال کی تمام کوشش اسی منہجِ تعبیر کا توسیعہ بن کر رہ گئی۔ ابن تیمیہ اس قبیل کی بہترین مثال ہیں جنھوں نے عوامی اسلام کے خلاف شدّ و مد کے ساتھ آواز اٹھائی لیکن ان کی یہ تمام کاوشیں حنبلی اور اشعری نزاع میں الجھ کر رہ گئیں۔ ایک ایسی ابتداء، جو ان غیر ضروری مباحث کی بساط لپیٹ سکے اور طالبِ وحی کو تمام انسانی حوالوں سے بے نیاز کر دے، ممکن نہ ہو سکی۔

دین کے مختلف قالب کا ظہور اس خیال سے عبارت تھا کہ مختلف حلقوں نے اسلام کی گروہی تعبیر کو اب ایک ایسی حتمی شکل دے ڈالی ہے جس پر کم از کم اس حلقے میں گفتگو نہیں ہو سکتی۔ اس صورتِ حال سے اولاً اسمٰعیلی دعوت نے اور پھر آگے چل کر اہل اشارات نے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ ان دونوں گروہوں نے اپنے دینی جواز کے لیے قرآنی تصور کائنات کے بالمقابل ایک نئے کونی نظام کے دعاوی پیش کر دیئے۔[۱۸۸] ان مفروضات نے جمہور مسلم ذہن کو اس حد تک پراگندہ کیا کہ سیاروں کی حرکت اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات مسلم معاشرے میں ایک مسلمہ کی حیثیت اختیار کر گئے۔ موت کے بعد ارواح کا نور سے متصل ہونا اور پھر اس حد تک قوت حاصل کر لینا کہ وہ زندہ انسانوں کو بامراد کر سکے۔ یہ تصور اسمٰعیلیت کے دائرہ سے نکل کر بہت جلد اہل اشارات کے حلقے میں بھی مقبول ہو گیا یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ علماء کی تحریریں بھی ان توہمات باطلہ پر دلیل لانے لگیں۔[۱۸۹]

اہل اشارات کا کائناتی تصور مختلف مآخذ سے آنے والی کچی پکی معلومات کا ملغوبہ تھا جسے قرآنی دائرۂ فکر سے کچھ اس طرح ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس پر اجنبیت کے بجائے الہام و مکاشفے کا گمان ہو۔ طوالت سے بچنے کے لیے ہم یہاں صرف ابن عربی کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں جنھیں جمہور مسلم فکر میں شیخ الاکبر کی حیثیت حاصل ہے اور جن کی تاویلاتِ باطلہ کے اثرات اہل سلوک کے تمام ہی طائفوں پر پڑے ہیں۔ ایک ایسے عہد میں جب علّت و معلول کی اصطلاحوں میں کلام کا رواج عام تھا، ابن عربی نے اپنے ہم عصروں کو یہ کہہ کر ورطۂ حیرت میں ڈال دیا کہ خدا علّت نہیں ہے کہ علّت کے لیے معلول کا آنا لازم آتا ہے اور خدا جو واحد اور بے نیاز ہے اس کا وجود کسی معلول پر منحصر نہیں ہوسکتا۔ سو جو خدا کو علّت و معلول کی اصطلاحوں میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل اس کے وجود سے ناواقف ہے۔ وجود کیا ہے؟ اس سوال کی تفصیل نے نہ صرف یہ کہ توحید کی راہ گم کردی بلکہ ابن عربی کے تصور کائنات میں قطب، امام، اوتاد، ابدال، نقباء اور نجباء کو تنفیذی مناصب عطا کردیئے گئے۔ بارہ نقباء کا بارہ Zodiac Sign سے گہرا تعلق بتایا گیا اور نجباء کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کے اثرات کا سلسلہ آسمانی سیاروں تک جا پہنچتا ہے۔ قرآن مجید میں عالمین کی اصطلاح جو کائنات کی بے پایاں وسعت پر دال تھی ابن عربی کے ہاں عالم ملکوت، عالم مثال اور عالم جبروت کی اصطلاحوں میں جلوہ گر ہوئی جو دراصل تھی تو سہروردی کی ذہنی اپج لیکن اسے ایک منظّم نظام کی حیثیت سے پہلی بار ابن عربی نے پیش کیا۔ ابن عربی نے اس خیال کی بھی پرزور اشاعت کی کہ عربی زبان کے اٹھائیس حروف تیرہ قمری مہینوں کے اٹھائیس دنوں سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہ بڑے ہی اسرار و رموز کے حامل ہیں۔[۱۹۰] مسلم معاشرے میں وِفق اور زائچہ نویسی، جو اب تک حاشیہ پر تھی، ابن عربی کی کوششوں کے طفیل اب عین معرفتِ قرآنی کا حصّہ قرار پاگئی جس کے سہارے بڑے بڑے معرکے سر کئے جانے لگے۔ اسی عہد میں اساطیری ذہن کا ایک اور منشور، علم الرمل پر پہلی باقاعدہ تصنیف کتاب الفصل فی أصول علم الرمل کے نام سے منظرِ عام پر آئی۔ شمالی افریقہ کے بیابانوں اور فارس کی خانقاہوں میں عرصہ تک اس کتاب کو قیافہ شناسوں کے بائبل کی حیثیت حاصل رہی۔[۱۹۱]

یونانی تصور کائنات جس کا تفصیلی محاکمہ ہم پچھلے باب میں کر آئے ہیں اور جسے ابن سینا کے التباساتِ فکری کے سبب مسلم معاشرے میں مدت تک اعتبار کی نگاہ سے دیکھا گیا اور جس سے نکلنے میں اہل فکر کی خاصی قوت صرف ہوگئی بالآخر اپنے منطقی انجام کو پہنچا۔ الشفاء، اشارات اور المبدأ و المعاد کا قائم کردہ طلسم بالآخر البیرونی کے علمی اور تجرباتی مشاہدات سے پاش پاش ہوگیا۔ البتہ اہل الاشارات اور صاحب الرسائل کے پیدا کردہ توہمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم فکر میں جذب ہوگئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ تھی کہ روحانیوں کا یہ نظامِ کائنات کسی معروضی تجربہ یا مشاہدہ کے بجائے ان کے اپنے ذاتی الہام و مکاشفہ کی پیداوار تھا جنھیں خوش عقیدہ مسلمانوں میں وحی کا سا اعتبار حاصل ہوگیا تھا پھر

بھلا کس کی مجال تھی کہ وہ ان گہرے حقائق کو مشاہدہ کی عامیانہ تجربہ گاہ میں چیلنج کر سکتا۔ ستارے جو کبھی بحر و بر میں انسانوں کی خدمت اور رہنمائی پر مامور بتائے جاتے تھے[۱۹۲] اب انسانوں کے قسمت ساز سمجھے جانے لگے۔ اب مسلمان کائنات کے امین اور رسالۂ محمدیؐ کے نقیب و حامل کے بجائے خود کو ایک ایسی بے بس مخلوق تصور کرنے لگا جس کے تمام تر افکار و اعمال سیاروں کی گردش اور ان کے اثرات کی رہین منت ہوں۔ اوتاد و ابدال کے اس کائناتی نظام میں بالآخر روحانیوں کی زمینی سلطنت اپنی تمام تر الوہیانہ جاہ و حشم کے ساتھ قائم ہو گئی۔

اہل اشارات کا یہ تصورِ کائنات ان کی اپنی نظری ضرورت تھی جس کے بغیر کائنات میں ان کے روحانی اقتدار کی مسند قائم نہیں ہو سکتی تھی۔ سلجوق اور مملوک حکمرانوں کے عہد میں ان روحانی تجربات کے لیے وافر ماحول میسّر آ گیا۔ تغرل بیگ کی خانقاہ نوازی اور زنگیوں اور ایوّبیوں کی صوفی نوازی نے چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں اسلام کا ایک ایسا قالب تیار کر ڈالا جو اضمحلالِ خلافت سے پہلے مسلمانوں میں متعارف نہ تھا۔ محی الدین ابن عربی (۵۶۰ھ-۶۳۷ھ) اور ان کے شاگرد صدر الدین القونوی (۶۰۵ھ-۶۷۳ھ) اور عفیف الدینِ التلمسانی (۶۱۶ھ-۶۹۰ھ) نے تصوف کے پردے میں دین کی تقلیب نو کا کام اپنے ذمہ لے لیا۔ ابن عربی جنھیں آگے چل کر فصوص اور فتوحات کے مصنف کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت ملی اور جنھوں نے مسلم فکر پر مکاشفہ کا ایسا کاری وار کیا جس کے زخم آج بھی مسلم ذہن پر محسوس کئے جا سکتے ہیں، ان کے بارے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ فی الاصل ایک اسمٰعیلی داعی تھے جنھوں نے مخالف سیاسی ماحول میں اپنی دعوت کے لیے الہام و مکاشفہ کا حجاب قائم کر رکھا تھا۔ بہر حال ابن عربی پوشیدہ طور پر اسمٰعیلی ہوں یا کچھ اور، عملی طور پر انھوں نے اکتشافی ذہن سے اساطیری ذہن کی طرف ہماری مراجعت میں کلیدی رول ادا کیا ہے۔ عمر ابن الفرید (۵۷۶ھ-۶۳۲ھ) کی مقبول عام نظموں خمریّہ اور طئی کبریٰ نے بھی وحدت الوجوی نظریات کی تشہیر و تبلیغ میں اہم رول انجام دیا۔[۱۹۳] یہی وہ عہد ہے جب ابو الحسن علی الشاذلی (۵۹۳ھ-۶۵۶ھ) اور سید احمد البدوی (۵۹۶ھ-۶۷۵ھ) جیسے اہل کشف نے اپنے سلسلوں کی بِنا ڈالی۔[۱۹۴] زنگی اور ایوبی سلاطین ایک طرف تو اس التباسِ فکری کے شکار تھے کہ خانقاہوں کے اساطین ملائے اعلیٰ میں خاص مقام کے حامل ہیں جن کی دعائیں انھیں فتوحات سے ہمکنار کر سکتی ہیں۔[۱۹۵] دوسری طرف خانقاہوں کی بڑھتی مقبولیت کے سبب ان کی پذیرائی اور سرپرستی سیاسی طور پر بھی مفید سمجھی جاتی تھی۔ بسا اوقات یہ خانقاہیں حکومت کی سرپرستی میں اس کے نظری ہراول دستے کا کام بھی انجام دیتیں۔ کہا جاتا ہے کہ صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ میں اپنی سلطنت کے قیام کے بعد سنّی مدرسوں اور خانقاہوں کے قیام پر خصوصی توجہ دی۔ غالباً مصر میں پہلی خانقاہ ۵۶۹ھ میں دار سعید السعداء کے نام سے صلاح الدین نے ہی قائم کی جس میں تین سو صوفی زائرین کے قیام کی گنجائش تھی۔[۱۹۶] ابن تیمیہ کے عہد تک صورتِ حال

یہ ہوگئی کہ مصر خانقاہوں کا مرکز بن گیا۔ خانقاہوں سے وابستہ ہونا ایک مستقل مشغلہ سمجھا جانے لگا جہاں کھانے پینے اور رہائش کی اعلیٰ سہولتوں کے ساتھ ہر صوفی کو ماہانہ وظیفہ بھی ملا کرتا تھا۔ ہر خانقاہ کے ساتھ بالعموم اوقاف کی آمدنیوں کا ایک بڑا سلسلہ ہوتا سو شیخ الشیوخ کے منصب کے لیے خانقاہوں میں داخلی رسّہ کشی رہتی۔[۱۹۷] مملوک حکمرانوں نے کچھ تو اپنے التباسِ فکر و نظر کے سبب اور کچھ عوامی مقبولیت کے خیال سے ریاست کا ایک قابل ذکر بجٹ خانقاہوں کے لیے مختص کئے رکھا۔ حکمرانوں کا عقیدہ تھا کہ اگر قرآن خوانوں کا ایک گروہ ان کے آباء واجداد کی قبروں پر ثواب بھیجتا رہے تو ان کی عاقبت کا معاملہ آسان ہوجائے گا۔ اس خیال سے مملوک حکمرانوں نے شہر کے مضافات میں اپنے آباء واجداد کی قبروں کے گرد خانقاہیں قائم کردیں۔[۱۹۸] ان خانقاہوں نے کارخانۂ ثواب کی حیثیت سے مسلم معاشرے میں ایک مستقل حیثیت حاصل کرلی جہاں الفاتحہ، آیۃ الکرسی، سورۃ اخلاص، معوذتین اور اسماء وصفات کے ذکر سے حکمرانوں کے مردہ عزیز و اقارب کو ثواب کے توشے بھیجے جاتے اور زندہ حکمرانوں کو برکتیں تقسیم ہوتیں۔[۱۹۹] عہد ممالیک کے ان التباساتِ فکری نے نہ صرف یہ کہ اہل کشف کے نام سے مسلم معاشرے میں وظیفہ خوار ثواب خوانوں کا ایک مستقل طبقہ پیدا کردیا بلکہ خود وحیِ ربّانی کی عظمت وجلالت بھی بری طرح مجروح ہوکر رہ گئی۔ قرآن مجید جو کبھی ہدایت و معرفت کی کتاب سمجھی جاتی تھی اب اپنے اصل وظیفہ سے عملاً معزول کردی گئی۔ اب یہ ایک ایسی کتاب تھی جس سے مردوں کو ثواب بخشا جاتا، زندہ نفوس برکت کے لیے اس کی تلاوت کرتے یا پھر اپنے مختلف مقاصد کی باریابی کے لیے قرآنی نقوش، آیات اور وفق کا سہارا لیتے۔ قرآن مجید کا یہ غیر محمود استعمال جو اس کی معزولی بلکہ انکار سے عبارت تھا مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں لے آیا جہاں اساطیری طرزِ فکر کا پہرہ بہت سخت تھا۔

گو کہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ابتدائی صدیوں میں بھی پائی جاتی تھی کہ ہر معاشرے اور ہر عہد میں غور وفکر کے دونوں منہج بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ جب اکتشافی ذہن کا غلبہ ہوتا ہے تو دنیا تسخیر و اکتشاف کی تجلیوں سے جگمگاتی رہتی ہے اور جب اساطیری طرزِ فکر اپنی سبقت قائم کرلیتا ہے تو انسانی معاشرہ مختلف قسم کے توہمات کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال میں ان دو طرزِ فکر کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم معاشرے میں جب تک اکتشافی رو مضبوط اور توانا رہی فلسفہ و کلام کے حملوں، صلیبی یلغار، منہجِ کلامی کی موشگافیاں، فقہاء و صوفیاء کے اباطیل اور حکمرانوں کی بے راہ رویوں کے باوجود رسالۂ محمدیؐ کی عظمت وجلالت سے ہمارے حواس آشنا رہے، ہمارا ملّی وجود ایک سیل رواں سے عبارت رہا۔ لیکن جب ایک اساطیری طرزِ فکر نے من حیث الامۃ ہمیں آلیا تو عثمانی خلافت کی جغرافیائی وسعت اور تاریخی عظمت چشمِ زدن میں پاش پاش ہوگئی۔ جب پندرہویں صدی عیسوی میں عثمانی خلیفہ بایزید ثانی نے فردوسی الطّویل کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ ایک ایسی کتاب ترتیب دے جس میں جنوں اور غیر مرئی مخلوق سے مقصد

براری کی تمام آزمودہ ترکیبوں کا احاطہ کیا گیا ہو[۲۰۰] تو اہل نظر کے لیے یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ اب اہل خلافت کے قلب ونظر پر اساطیری طرزِ فکر کی دھند خاصی دبیز ہوگئی ہے اور یہ کہ اس طرزِ فکر کو مکمل تباہی سے دنیا کی کوئی قوت نہیں بچا سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر ایک نجومی نے حضرت علیؓ کو متنبہ کیا تھا کہ اس جنگ میں ان کی شکست کے آثار واضح ہیں کہ قمر عقرب کے ہالے میں ہے۔ حضرت علیؓ نے نجومی کے اس بات پر کوئی توجہ نہ دی اور بالآخر جنگ میں فتح یاب ہوئے۔[۲۰۱] اسی قبیل کا ایک اور واقعہ مختار الثقفی (متوفی ۶۶ھ) کے ساتھ پیش آیا۔ مختار نے جب عبید اللہ ابن زیاد کے خلاف بغاوت کی تو مختار کے سات ہزار فوجیوں کو اسّی ہزار لشکر جرار سے مقابلہ درپیش تھا۔ نجومی ہی کیا عام عقل کا آدمی بھی کہہ سکتا تھا کہ مختار کی شکست یقینی ہے۔ لیکن مختار نجومیوں کی تنبیہ کے باوجود اس معرکہ میں کامیاب رہا۔[۲۰۲] خلیفہ متوکل، جسے قرامطیوں کے مقابلے میں مسلسل شکست کا سامنا تھا اپنے معتمد نجومیوں کی اس بات پر ایمان نہ لایا کہ اگر اس نے قرامطیوں کے ساتھ پھر کوئی معرکہ کیا تو نہ صرف یہ کہ وہ اقتدار سے ہاتھ دھو سکتا ہے بلکہ عباسی خلافت کا چراغ بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گل ہو جائے گا۔[۲۰۳] نجومیوں کی بات یہاں بھی غلط ثابت ہوئی۔ دوسری طرف خلیفہ منصور نے بغداد کا سنگِ بنیاد رکھتے وقت نجومیوں کی اس ہدایت پر عمل کیا کہ اس مقام کو اگر دار الحکومت کے لیے منتخب کیا جائے تو خلفاء اور اس کی آنے والی نسلوں کے لئے یہ جگہ محفوظ و مامون ثابت ہوگی۔[۲۰۴] شومئی قسمت امین اپنے بھائی مامون کے ہاتھوں اسی شہر میں مارا گیا۔ خلیفہ واثق، متوکل، معتضد، مکتفی اور ناصر کا خون بھی بغداد ہی کے نصیب میں آیا۔ ان واقعات سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہر عہد میں اساطیری ذہن کی کارفرمائی کسی نہ کسی سطح پر پائی جاتی ہے۔ اہل خرد اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ ابتدائی عہد میں جب تک اکتشافی ذہن معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے زائچے بعض حکمرانوں کی ذاتی دلچسپیوں تک محدود رہے۔ البیرونی نے تفہیم النجوم کے نام سے ایک کتاب بھی لکھ ڈالی لیکن اس کے اکتشافی تجربوں کی اصل آماجگاہ ہیئت یا فلکیات کا علم رہا۔ قرآنی دائرہ فکر میں کائنات کا مطالعہ جس کی ایک عظیم الشان مثال البیرونی خود ہے، جب تک معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے اندیشے اور وِفق ونقوش کی مفروضہ طلسم انگیزیاں ہماری راہ کا روڑا نہ بن سکیں۔ حتیٰ کہ آثار وروایات کے اساطیری اور منحرف بیانات بھی، ثقہ اور متداول کتب میں اپنی موجودگی کے باوجود، ہماری جودت فکری پر اثر انداز نہ ہو سکے۔[۲۰۵] لیکن جب من حیث الامۃ اساطیری طرزِ فکر ہمارے مزاج پر غالب آ گیا تو صورتحال بدلنے لگی۔ تقلیب فکر ونظر کی اسی تکلیف دہ صورتِ حال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن القیم الجوزیہ نے کہا تھا کہ ان کے عہد میں اب صرف منجمین باقی بچے ہیں، تجرباتی اور اکتشافی علمِ ہیئت اب دم توڑ چکا ہے۔[۲۰۶]

ابن تیمیہ کے عہد تک اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو گئی۔ کل تک قیافہ شناسی اور نقش و وِفق کا جو کاروبار حاشیہ پر تھا اب وہ باقاعدہ مسلم معاشرے کی پہچان بنتا جا رہا تھا۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عہدِ ممالیک کا قاہرہ اور مصر و شام کے تمام علاقے خاص طور پر توہمات کی آماجگاہ بن گئے تھے۔ اس قبر پر جس کے بارے میں خیال تھا کہ یہاں امام حسین کا سر دفن ہے زائرین کا اژدہام ہوتا۔ امام جعفر الصادق کی بہو سیدہ نفیسہ کے مقبرے کی زیارت کرنے والوں میں یہ خیال عام تھا کہ وہ قیدیوں کو رہائی بخشتیں اور نامرادوں کی مرادیں پوری کرتی ہیں اور یہ کہ ان کے مرقد کی زیارت سے معرفت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔[۲۰۷] برکات کے حصول کا یہ خیال آلِ بیت کی زیارت گاہوں تک ہی محدود نہ تھا عام بزرگوں کی قبریں بھی مرجۂ خلائق بن گئی تھیں جہاں زائرین قبروں کی جالیوں سے الحاج وزاری کے ساتھ چمٹے دیکھے جاتے۔ صاحبِ قبر سے برکت و شفاعت کی امید کی جاتی اور ان کے کشف و کرامات کے چرچوں سے اطراف کا ماحول گرم رہتا۔[۲۰۸] کہنے والے یہ بھی کہتے کہ جب ۳۰۹ھ میں حلاّج کا قتل ہوا تو ان کے خون کے قطروں سے زمین پر انا الحق لکھا پایا گیا اور اس لرزہ بر اندام حادثے کے سبب دریائے دجلہ کا بہاؤ رک گیا۔[۲۰۹]

قبروں کے مرجع خلائق بن جانے سے زندگی کا دھارا منفی سمت میں بہنے لگا۔ بہت جلد یہ مقابر اور خانقاہیں ہیجان انگیز موسیقی اور رقص و سرود کے مراکز بن گئے۔ تجرد آمیز زندگی سبزہ خیز نوعمر لڑکوں مین جنسی دلچسپی کا باعث بنی۔ وجد و حال کی دھمال پر شراب کے جرعے معرفت کا وسیلہ قرار پائے۔[۲۱۰] توہمات نے لوگوں کے دل و نگاہ پر اس حد تک پردہ ڈال دیا کہ انھیں کھلی آنکھوں سے رجال الغیب کا مشاہدہ ہونے لگا۔ بعضے یہ کہتے پائے گئے کہ جبل لبنان چالیس رجال الغیب کا مکسن ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو آنِ واحد میں مہینوں کی مسافت طئے کر لیتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کل کیا ہوگا لیکن عام آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں۔[۲۱۱]

شہر ہو یا قریہ اس عہد کے عالمِ اسلام میں اہل اشارات کی گویا بہار آئی ہوئی تھی۔ سلوک کی منزلیں طے کرنے کے لیے کسی تعلیم و تعلم کی ضرورت نہ تھی۔ شیخ کی نگاہِ کرشمہ ساز ایک عامی کسان کو بھی آنِ واحد میں اہل کشف کے منصب پر فائز کر دیتی۔ ابن تیمیہ کے فتوے میں ایک ایسے ہی کسان کا ذکر ہے جس نے زراعت کی مشقت سے نجات پانے کے لیے اہل کشف کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور جسے مصنوعی سانپ اور بچھّو کھانے پر قدرت حاصل ہو گئی تھی۔[۲۱۲] بسا اوقات کرامت کے شوق میں سانپوں کا پکڑنا موت کا باعث بھی ہوتا۔[۲۱۳] ایک ایسے معاشرے میں جہاں ہر طرف کرامت کا ظہور ہو رہا ہو، ہر خاص و عام خود کو اس شوق میں مبتلا پاتا۔ قیافہ شناسوں کی دکانوں پر مرد و زن کا ہجوم ہوتا جو قرآنی نقوش اور تعویذ و گنڈوں کے ذریعے اپنی بڑی بڑی آرزوؤں کی تکمیل چاہتے۔[۲۱۴] تعویذ و گنڈوں کی طلب جس قدر بڑھتی

جاتی، روحانی شعبدہ بازی بھی نئے نئے عناوین سے منظرِ عام پر آتی جاتی تھی۔ کوئی زندہ سانپوں کو پکڑنے میں یدِ طولی رکھتا، تو کوئی آگ کے شعلوں پر چلنے کو کرامت بتاتا تو کوئی چشم زدن میں بظاہر اپنے خالی ہاتھوں میں مٹھائی، خون کے قطرے یا تر و تازہ پھول لے آنے کو روحانیت کی معراج قرار دیتا۔[۲۱۵] ان اصحاب کرامت نے عام لوگوں کے دل و دماغ کو اس قدر مسموم کر رکھا تھا کہ حکمراں اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے ان کا سہارا لینا قرینِ مصلحت سمجھتے۔ دل و دماغ کی مسمومیت کا یہ حال تھا کہ وہ جو کشف و کرامت کے انکاری تھے ان کی نگاہیں بھی ہلوسہ سے محفوظ نہ تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ ۶۹۹ھ میں جب دمشق پر تاتاریوں اور آرمینیوں نے حملہ کیا تو ابن تیمیہ کے حامیوں کو اس بات کا خیال آیا کہ کاش ابن تیمیہ اس وقت ہمارے درمیان موجود ہوتے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ بنفسِ نفیس ہوا کے دوش پر آئے اور انھوں نے دشمنوں کی پیش قدمی روک دی۔[۲۱۶]

جو لوگ اس اساطیری طرزِ فکر کو مسلم ذہن کے لیے سمِّ قاتل سمجھتے تھے وہ بھی بہر حال اسی عہد کی پیداوار تھے سو ان کے لیے بھی ان توہمات کو یکسر مسترد کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کا ایک سبب تو اہل آثار کے پیدا کردہ التباسات تھے جنھوں نے روایت کے مستند وثیقوں میں با قاعدہ اپنی جگہ بنالی تھی۔ مثال کے طور پر سیاہ بلی یا سیاہ کتے کے سلسلے میں یہ خیال کہ کیا عجب کہ وہ شیطان یا جن ہو۔[۲۱۷] یا سانپ کے بارے میں یہ حکم کہ وہ اگر کسی گھر میں پایا جائے تو اسے مارنے کے بجائے تین دن کی مہلت دی جائے مبادا وہ جن ہو اور اپنی راہ لے[۲۱۸] یا نظر بد کے مؤثر ہونے کی روایتیں جو اب تک مختلف کتابوں میں راہ پا جانے کے سبب ہمارے تاریخی اور ثقافتی ادب کا حصّہ بن گئی تھیں،[۲۱۹] لیکن تھیں حاشیے پر، اس ماحول میں وہ اب عین مرکز میں آگئیں۔ بجائے اس کے کہ ان روایتوں کا عقل و وحی اور تاریخ کی روشنی میں کوئی واقعی محاکمہ کیا جاتا، ان روایتوں کو اساطیری طرزِ فکر کے جواز کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہ جیسا اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف بھی اس طرزِ فکر کے نرغے سے نہ بچ سکا۔ ایک منگول امیر نے جب قاہرہ کی جیل میں ابن تیمیہ کو اپنا یہ واقعہ سنایا کہ کچھ دن پہلے جب شام کے صحرا میں وہ اپنا راستہ بھول گیا تھا تو اس نے دیکھا کہ ابن تیمیہ ظاہر ہوئے، اسے پانی پلایا، اس کی رہنمائی کی اور اسے مشرف بہ اسلام کیا۔ ابن تیمیہ نے اس واقعہ کو ہلوسہ یا خللِ دماغی کے بجائے امر واقعہ قرار دیتے ہوئے اس کی یہ توجیہ کی کہ وہ میں نہیں تھا ہاں میرا چاہنے والا کوئی جن ہوگا جس نے میری توقیر و عظمت کے خیال سے ایسا کیا۔[۲۲۰]

جب ابن تیمیہ جیسا قرآن و سنت کا علمبردار اور اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف جنوں کو مسخر کرنے، ان سے خرقِ عادت کام لینے کا قائل ہو جائے تو اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آٹھویں صدی کے آتے آتے امت کا مجموعی مزاج کس قدر مسموم ہو چکا تھا۔ حقیقی دنیا کے بالمقابل ایک اساطیری دنیا کا وجود جہاں رجال الغیب کی مدد اور اہل کشف کی

کرامتوں سے بڑے بڑے معرکے سر کئے جاتے ہوں عام نفسیات پر اس قدر حاوی ہو گیا تھا کہ ان واقعات کے عقلی تجزیہ کے بجائے ابن تیمیہ نے صرف شہرت کی بنیاد پر انھیں قبول کر لیا۔ النبّوات میں جنات کے مسخر کئے جانے اور اہل کشف کے ان کے دوش بدوش ہوا میں اڑنے، ایک جگہ سے دوسری جگہ آنِ واحد میں پہنچ جانے اور کبھی جنوں کا گھوڑا بن کر اپنی پیٹھ پر بٹھا لینے کے کرشماتی تذکرے جس انداز سے بیان ہوئے ہیں ان کی دلیل عقل اور وحی میں تلاش کرنے کے بجائے عوامی شہرت پر رکھی گئی ہے۔ بقول ابن تیمیہ کبھی انسانوں پر کوڑا پڑتا ہے اور جن انھیں نادیدہ طریقے سے روک لیتے ہیں اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں جسے انھوں نے بچشم خود بھی ملاحظہ کیا ہے (وهذا امر كثير معروف قدرائنا من ذالك) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ انھوں نے ایسی شیطانی روحوں کو جو آدمیوں میں گھس جاتی ہیں خود مار کر نکالا ہے۔ وقد ضربنا نحن من الشياطين فى الانس ماشاء الله حتى خرجوا من الانس ولم يعادوه۔[۲۲۱]

جن و شیاطین کی تسخیری حکایات کے لیے قرآنِ مجید میں کوئی بنیاد ہو یا نہ ہو آٹھویں صدی کے مصر میں ان قصوں کی تصدیق کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ یہ باتیں زبانِ زد عام ہیں۔ بقول ابن تیمیہ:

> وخوارق الجن كا لاخبار ببعض الامور الغائبة و كالتصرفات الموافقة لاغراض
>
> بعض الانس كثيرة معروفة فى جميع الامم فقد كانت فى العرب كثيرة و كذالك فى
>
> الهند وفى الترك والفرس والبربر۔[۲۲۲]

ابن تیمیہ نے جنوں کی تسخیر کے نسخے کی طرف اشارہ بھی کیا اور اس بات سے بھی متنبہ کیا کہ کبھی کبھی جن آدمی کا تابعدار بننے کے بجائے الٹا اسے قتل کر دیتا یا بیمار ڈال دیتا ہے۔[۲۲۳] پھر جنوں میں جو مسلمان جن ہیں وہ خطرے کی گھڑی میں مسلمانوں کی مدد کرتے ہیں اور کبھی خضر کی شکل میں بھی جلوہ گر ہوتے ہیں۔[۲۲۴] کوئی شیطان جن جب کسی انسان میں داخل ہو جاتا ہے تو اسے نکالنے کے لیے قوارع قرآن کا استعمال کیا جاتا ہے، خاص طور پر آیۃ الکرسی اس سلسلے میں مجرّب ہے۔ سورۃ البقرہ کی آخری آیتیں بھی کچھ کم اثر انگیز نہیں۔ سورہ بقرہ جس گھر میں پڑھی جاتی ہے وہاں سے شیطان جن فرار ہو جاتا ہے۔[۲۲۵] ابن تیمیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کام کے لیے دوسری آیتیں بھی بڑی مفید ہیں مثلاً افحسبتم انما خلقناكم .... الخ (۱۱۵:۲۳) کے بارے میں جیسا کہ حدیثوں میں بھی آیا ہے کہ اگر وہ پہاڑ پر بھی پڑھی جائے تو وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔

ابن تیمیہ کا تذکرہ ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے کیا ہے کہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی فیصلہ کن معرکہ آرائیوں کے آپ صرف شاہد ہی نہیں بلکہ آپ کی حیثیت توہمات کے خلاف ایک زبردست علمی اور عملی قائد کی بھی

ہے۔ آج بھی وحی کے چشمۂ صافی سے راست اکتساب کے دعویداران کی تحریروں سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابن تیمیہ نے توہمات کے اس سیلاب پر بندھ باندھنے کی بھرپور کوشش کی لیکن افسوس کہ وہ بھی معاشرے میں شائع قبولِ عام اساطیری طرزِ فکر سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ جب شیخ الاسلام کی تحریریں اس خیال پر دلیلیں لاتی ہوں کہ مسلم جن نازک لمحات میں اہل ایمان کی مدد کو آ سکتے ہیں، قرآن کی کسی خاص آیت کی تلاوت پہاڑوں کو اپنی جگہ سے ہٹنے پر مجبور کر سکتی ہے تو اس آسان نسخہ کو چھوڑ کر کسے پڑی تھی کہ وہ تسخیر واکتشاف کا طویل راستہ اختیار کرتا۔ افسوس کہ جو لوگ کتاب وسنت کے احیاء کے لیے اٹھے تھے، ماحول کے سخت دباؤ کے تحت وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ قوارع القرآن کا راستہ دکھا کر انھوں نے قرآن مجید کو اس کے اصل فریضۂ منصبی سے معزول کر دیا ہے۔ قرآن کو قوارع کے طور پر پڑھا جانا گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب اکتشافی ذہن کی موت واقع ہو چکی ہے۔

مسلم معاشرہ جو اب بڑی حد تک اساطیری طرزِ فکر کے رحم وکرم پر تھا اس نے صورتِ حال کے تدارک کی جتنی کوشش کی ہمارے ملی زوال کا عمل تیز تر ہوتا گیا۔ وِفق اور نقوش ہماری دستگیری نہ کر سکے اور نہ ہی قوارع القرآن کے نسخے ہمارے زوال پر بندھ باندھ سکے۔ اساطیری ذہن صورتِ حال کے ادراکِ واقعی اور علمی تحلیل وتجزیہ سے قاصر تھا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا انتہائی مشکل تھا کہ ماضی میں ہمارا ملی کارواں آخر کیوں کر ایک سیل رواں سے عبارت تھا اور آج وہی قافلہ اگر سفرِ معکوس کا شکار ہے تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اساطیری ذہن جو اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کا عادی ہو چکا تھا اس کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ تاریخ پر تنقیدی یا تجزیاتی نگاہ ڈالتا یا پچھلی غلطیوں سے مستقبل کی منصوبہ بندی میں فائدہ اٹھاتا۔ اس نے اپنی پچھلی تاریخ پر جب بھی نگاہ ڈالی اسے تقدیس کے ہالے میں گھرا پایا۔ مثال کے طور پر خالد بن ولید کی عسکری فتوحات کے سلسلے میں یہ توجیہ قبولیتِ تامہ اختیار کر گئی کہ ان کی تمام کامیابیاں دراصل اس کلاہ کے سبب تھیں جس میں رسول اکرمؐ کا موئے مبارک رکھا تھا اور جسے ایک بار جب وہ جنگ میں اپنے ساتھ لے جانا بھول گئے تھے تو وہ دشمنوں میں گھر گئے اور صاف محسوس ہونے لگا گویا اب شکست قریب ہو۔ روایتوں کے مطابق جب ان کی اہلیہ ام تمیم نے وہ کلاہ انھیں جنگ میں پہنچا دی تو میدانِ جنگ کا نقشہ یکسر بدل گیا۔[۲۲۶] عباسی خلیفہ مسترشد باللہ کو جب سلجوقی سلطان مسعود کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد مراغہ لے جایا گیا تو خواص وعوام کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہو گیا کہ آلِ رسولؐ ہونے کا دعویدار، زمین پر خدا کا نائب، آخر کیوں کر سلجوقیوں کے ہاتھوں شکست کھا سکتا ہے۔ لوگ نفسیاتی طور پر ایک قیامت کے منتظر تھے۔ دل ودماغ کی مسمومیت کا یہ عالم تھا کہ مختلف علاقوں سے زلزلوں کے جھٹکے، برق ورعد کی گرج کی افواہیں گشت کرتی رہتی تھیں۔[۲۲۷] عباسی خلیفہ اس چادر کو بہت سنبھال کر رکھتے تھے جس کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ وہ کبھی آنحضرتؐ کے استعمال میں رہی تھی اور جسے معاویہؓ نے کعب بن زبیر سے خریدا تھا۔ کہا جاتا تھا

کہ جو شخص اس چادر کو اوڑھے ہوگا اسے دنیا کی کوئی قوت گزند نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مقتدر باللہ جب ترکوں کے ہاتھوں قتل ہوا تو یہی چادر اس کے جسم پر خون آلودہ پائی گئی۔[۲۲۸] صاحب فتح الباری نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بخاری شریف کا پڑھنا دافع آفت و بلا ہے، اگر جہاز میں وہ ساتھ رہے تو جہاز غرق ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔ زوال کی صدیوں میں ختم بخاری کے ذریعے دشمنوں کی پیش قدمی روکنے کی بارہا کوششیں کی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ حبشہ اور مصر کی جنگ کے دوران جب مصر کو پے در پے شکست ہو رہی تھی خدیو کو مصیبت کی اس گھڑی میں ختم بخاری کے اہتمام کی سوجھی۔ علمائے ازہر ختم بخاری کا اہتمام کرتے رہے لیکن دشمنوں کی پیش قدمیاں نہ رک سکی۔[۲۲۹] استعمار کی صدیوں میں جب عالمِ اسلام کے زیادہ تر حصّے دشمنوں کے کنٹرول میں چلے گئے، روسی، برطانوی، فرانسیسی، پرتگالی اور ولندیزی افواج عالمِ اسلام کے مختلف حصّوں پر قابض ہوگئیں تو مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی از خود کچھ کرنے کے بجائے امام مہدی کی آمد کا انتظار کرتی رہی۔ بقول صاحبِ نفحاتِ مکّیہ مکہ مکرمہ میں تو بعض بزرگ اس انتظار میں پائے گئے کہ وہ عنقریب مقامِ مہدویت سے نوازے جائیں گے۔ ایک بزرگ نے تو یہ تک کہہ ڈالا کہ انھوں نے بذات خود مستقبل کے مہدی کو خانۂ کعبہ میں نماز پڑھتے دیکھا ہے۔[۲۳۰]

تاریخ ایک سیل رواں ہے جہاں مختلف فکری دائرے بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ چلتے، باہم متصادم ہوتے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش میں پیہم رواں رہتے ہیں۔ دنیا متحارب اور متخالف نظریات کی آماجگاہ رہی ہے اور رہے گی۔ البتہ جب کوئی قوم من حیث الامۃ اکتشافی طرزِ فکر سے سرشار ہوتی ہے اور یہ طرزِ فکر اس کا مجموعی قومی مزاج بن جاتا ہے تو کائنات میں اس کی معنویت مشہور و معروف رہتی ہے اور جب وہی قوم اساطیری طرزِ فکر کے گنبد میں محبوس ہو جاتی ہے تو یہ گویا اس بات کا اعلان ہوتا ہے کہ اب اس کی دماغی موت واقع ہو چکی ہے۔ پھر کوئی مصنوعی کوشش خواہ وہ عسکری جد و جہد ہو یا ولولہ انگیز جوش خطابت یا قربانیوں کے زبردست مظاہر، یہ سب اس کے زوال پر بند نہیں باندھ سکتے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد مختلف قبائل نے سرکشی کا راستہ اختیار کیا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا گویا اسلامی ریاست کا شیرازہ منتشر ہوجائے گا۔ اس موقع پر نجد کے بعض اہم قبائل کا ایک وفد اس پیشکش کے ساتھ مدینہ آیا کہ اگر انھیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ کر دیا جائے تو وہ اسلام پر قائم رہیں گے ورنہ مدینہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیں گے۔ صورتِ حال کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے بعض کبار صحابہ نے، جن میں عمر بن خطابؓ اور ابوعبیدہ بن جرّاح بھی شامل تھے، حضرت ابوبکر کو یہ مشورہ دیا کہ ان مطالبات کے سلسلے میں ایک مصالحانہ رویہ اختیار کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ رسولؐ اللہ کلمۂ لا الہ الا اللہ کے اقراری کو مسلمان سمجھتے تھے اور صرف اس کلمہ کی ادائیگی ان کے جان و مال کو امان عطا کرتی تھی۔ پھر یہ حضرات زکوٰۃ سے استثناء کے باوجود اسلام پر قائم رہنے کو از خود تیار بھی ہیں۔ ابوبکرؓ نے اس موقف کو سختی سے مسترد کر دیا ان کا خیال تھا کہ اگر اس طرح کے مطالبات کو مان لیا گیا تو اس سے مدینہ کی کمزوری ظاہر ہوگی اور نئے نئے نامناسب مطالبات کا دروازہ کھل جائے گا۔

عمان کے باغی قبائلیوں کی طرف جو زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کے اسی مطالبہ پر مسلسل قائم تھے، ابوبکرؓ صدیق نے باقاعدہ ایک جنگی مہم بھیجی جس میں مانعین زکوٰۃ کو بالآخر شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ باغی لیڈران تو شکست کے بعد قتل کے موجب قرار پائے البتہ کوئی تین سو بالغ مرد اور چار سو عورتوں، بچوں کو قیدی بنا کر اس خیال سے مدینہ بھیج دیا گیا کہ خلیفۂ وقت خود اپنی صوابدید سے ان کی قسمت کا فیصلہ کریں۔ ابوبکرؓ صدیق مردوں کے قتل اور عورتوں اور بچوں کے غلام بنائے جانے کے حق میں تھے جب کہ عمر بن خطاب اور دوسرے صحابہ کی رائے اس کے برخلاف تھی۔ ان کی دلیل تھی کہ قیدی مسلمان ہیں جنھوں نے زکوٰۃ سے انکار کیا تھا انھوں نے اسلام کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ ان کی اس غلطی کی انھیں خاصی سزا مل چکی ہے۔ بہرحال اس حیص بیص میں ان اسیرانِ جنگ کا کوئی حتمی فیصلہ نہ ہو سکا اور انھیں نظر بند کر دینے میں عافیت سمجھی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ عرصہ بعد جب ابوبکرؓ صدیق کا انتقال ہوگیا اور حضرت عمرؓ نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالی تو آپ نے ان قیدیوں کو رہا کر دیا اور انھیں اس بات کی اجازت دی کہ

وہ جہاں چاہیں چلے جائیں۔ (الاکتفاء لابی الربیع سلیمان بن موسی بن سالم الکلاعی البلنسی، قلمی مخطوطہ، دارالکتب، قاہرہ، ص ۲۶۷۔ مزید دیکھئے: اس کتاب کے اہم اقتباسات پر مشتمل؛ تاریخ الردہ، مرتب خورشید احمد فارق، دہلی ۱۹۷۰ء)

۲۔ سنن ابوداؤد میں شخصِ مذکور سے متعلق روایت کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں:

عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف اذ بايعت، قال: اشترطت على النبیؐ ان لا صدقة عليها ولا جهاد، وانه سمع النبیؐ بعد ذالك يقول: سيتصدقون و يجاهدون اذا أسلموا۔

۳۔ ابوبکر صدیق کا اشارہ اس حدیث کی طرف تھا۔

نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركنا صدقة

بخاری نے اس روایت کو شہاب زہری کی روایتی رنگ آمیزی کے ساتھ اس طرح نقل کیا ہے:

حدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا هشام (بن يوسف اليمانی) قال اخبرنا معمّر عن الزهری عن عروة عن عائشةؓ ان فاطمةؓ والعبّاسؓ أتيا ابابكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما حينئذ يطلبان ارضيهما من فدك و سهمه من خيبر فقال لهُما ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ماتركنا صدقة إنما ياكل آل محمد من هذا المال قال ابو بكرؓ والله لا أدع أمرا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه فيه الا صنعة قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت۔ (الصحيح للبخاری، المجلّد الثانی، کتاب الفرائض باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانورث ماترکنا صدقۃ، ص ۹۹۶، مطبع مجتبائی نور محمدی، دہلی)

آخری جملے میں قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت راوی کا اضافۂ تدلیس ہے۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ بات کس نے کہی۔ اس زیبِ داستان کے اضافے کے سبب امت میں تاریخ کی دو مختلف اور متحارب تعبیریں وجود میں آگئی ہیں، لیکن یہ مسئلہ یہاں ہماری بحث کا محور نہیں ہے اس لیے ہم اس پر کسی مفصل بحث سے احتراز کرتے ہیں۔

۴۔ طبری، ج ۵، ص ۵۶۔ یاقوت ج ۴، ص ۴۳۱

۵۔ الملك فی قريش والقضاء فی الأنصار و الأذان فی الحبشة والامانة فی الأزد يعنی اليمن۔ (ترمذی)

۶۔ بزاز نے بسند ابوہریرہ اور دارقطنی نے افراد میں بسند ابن عباس یہ روایت نقل کی ہے۔

۷۔ وقال الدار قطنی فی الأفراد حدثنا عبد الله بن عبد الصمد بن المهتدی حدثنا محمد بن هارون السعدی حدثنا أحمد بن إبراهيم الأنصاری عن أبی يعقوب بن سليمان الهاشمی قال سمعت المنصور يقول حدثنی أبی عن جدی عن ابن عباس رضی الله عنهما أن النبی صلى الله عليه وسلم قال للعباس "إذا سكن بنوك السواد ولبسوا السواد وكان شيعتهم أهل خراسان لم يزل الأمر فيهم

حتیٰ یدفعوہ إلی عیسی بن مریم“۔ (محولہ: تاریخ الخلفاء للسیوطی، ص۱۱)

۸۔ ثقیفہ بنی ساعدہ میں جو کچھ ہوا اس سے انصار اور قرشی اکابرین کے تعلقات میں کشیدگی آ گئی۔ سعد بن عبادہؓ جنھیں انصار نے خلافت کے امیدوار کے طور پر پیش کیا تھا وہ ابوبکرؓ کی بیعت سے اتنے کبیدہ خاطر ہوئے کہ انھوں نے ابوبکرؓ صدیق کی بیعت سے انکار کر دیا۔ انصار اور قرشی اکابرین کے باہمی تعلقات کا ریاستی پالیسی پر بھی اثر پڑا اور یہ کہا جائے تو نامناسب نہ ہوگا کہ ثقیفہ بنو ساعدہ کی نزاعی فضا نے ماحول پر جو اثرات مرتب کئے تھے اس کے پیش نظر ریاستی پالیسی ان کے سلسلے میں محتاط ہوگئی۔ عہدِ صدیقی کے دس گورنروں میں جس میں قریش، ثقیف، اشعر، غوث، ازد قبائل کے نمایاں افراد شامل نظر آتے ہیں۔ قبیلۂ انصار سے صرف ایک نام زیاد بن لبید کا نظر آتا ہے جو حضرموت کے گورنر تھے لیکن ان کا یہ عہدہ رسولؐ اللہ کے زمانے سے چلا آتا تھا۔ اور وہ چونکہ ثقیفہ بنو ساعدہ کے ہنگامے سے دور رہے تھے اور انھوں نے ابوبکرؓ صدیق کی بیعت کا انصار کو مشورہ بھی دیا تھا سو وہ اپنے عہدے پر برقرار رہے۔ عسکری عہدے جن پر قبیلۂ قریش کے خالد بن ولید، ابوعبیدہ بن جراح، خالد بن سعید، قبیلۂ اشعر کے ایاز بن غنم، قبیلۂ شیباں کے مثنّیٰ بن حارثہ اور قبیلہ عجل کے سوید بن قطبہ کے نام نمایاں ہیں۔ ان میں قبیلۂ انصار کا کوئی سپہ سالار دکھائی نہیں دیتا۔ البتہ درجن بھر ماتحتینِ عساکر کی فہرست میں ایک انصاری ثابت بن قیس کا نام نظر آتا ہے جو خالد بن ولید کی ماتحتی میں انصار دستے کے سالار کی حیثیت سے نجدی باغیوں کے خلاف بھیجی گئی مہم میں شامل نظر آتے ہیں۔ خالد بن ولید کی ماتحتی میں ہی گروہِ انصار سے ایک اور نام بشیر بن سعد کا نظر آتا ہے یہ وہی بشیر بن سعد ہیں جنھوں نے قریش کی حمایت میں ثقیفہ بنی ساعدہ میں تقریر کی تھی اور جن کی تقریر سے ہوا کا رخ بدل گیا تھا۔ (ابن سعد ۳/۵۳۲، یاقوت لینبرگ ۱/۴۸۲)۔ اس کے علاوہ ایک نام ابودردا کا ہے جن کا ذکر تذکرہ نگاروں نے قاضی کی حیثیت سے کیا ہے۔ ثابت بن قیس جنھیں خالد بن ولید کے دستے میں شامل کیا گیا تھا انصار کے ساتھ اس امتیازی رویے سے سخت نالاں تھے۔ یعقوبی نے ان کے احتجاج کو ان الفاظ میں رقم کیا ہے:

یا معشر قریش، اما کان فینا رجل یصلح لما تصلحون؟ اما واللہ ما نحن عمیا عما نری ولا صمّا عما نسمع ولکن امرنا رسول اللہ بالصبر فنحن نصبر۔ (یعقوبی، نسخۂ بیروت، ۲/۱۲۹)

عہدِ رسولؐ میں گروہِ انصار سے جو لوگ نمایاں خدمات کے لیے منتخب کئے گئے تھے ان میں معاذ بن جبل یمن کے گورنر کی حیثیت سے، عمرو بن حزم نجران کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے، عبّاد بن بشر بنو مصطلق کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے اور بشیر بن سعد اطرافِ خیبر کی مہم میں فوجی کمانڈر کی حیثیت سے نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اعجم بن سفیان کا تذکرہ بھی اطرافِ مدینہ کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے ملتا ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ انصار میں نہ تو باصلاحیت افراد کی کمی تھی اور نہ ہی رسول اللہ نے ان کو ذمہ داریاں سونپنے میں کبھی کسی تحفظ ذہنی کا مظاہرہ کیا۔ لیکن نئی ریاستی پالیسی سے صورتحال یکسر بدل گئی۔ عہد صدیقؓ میں نہ صرف یہ کہ انصار ریاستی نظام سے دور رکھے گئے بلکہ جن حضرات کا نام ہم نے اوپر کی سطروں میں ذکر کیا وہ اپنے سابق عہدوں پر بھی باقی نہ

رکھے گئے۔ بزبان شاعر حسان بن ثابت:

یا للرجال لخلفة الاطوار		ولما أراد القوم بالأنصار
لم یُدخلوا منا رئیساً واحداً		یا صاح فی نقض ولا إمرار

عہد فاروقی اور عہد عثمانی میں بھی کم وبیش اسی پالیسی پر عمل ہوتا رہا۔ انصار کے لیے یہ بات بھی ذہنی اذیت کا سبب بنی کہ دیوان العطاء سے ان کے لیے قرشی مہاجرین کے مقابلے میں کم تر درجے کا وظیفہ مقرر کیا گیا جس سے اس بات کا عندیہ تو ملتا ہی تھا کہ نئی حکومت میں ان کی حیثیت صفِ اول کے شارکین کی نہیں رہ گئی ہے۔

۹۔ خلفاء ثلاثہ کے عہد میں ریاست کی بے التفاتی کے سبب انصار فطری طور پر خلافت کے ہاشمی امیدواروں کے سلسلے میں ہمدردی رکھتے تھے۔ التفات کا معاملہ یک طرفہ نہیں بلکہ باہمی تھا۔ لہٰذا جب حضرت علیؓ کی خلافت قائم ہوگئی تو آپؓ نے پانچ میں سے تین اہم صوبوں پر انصاری گورنر مقرر کئے۔ قیس بن سعد بن عبادہ حضرت علیؓ کے سرگرم حمایتیوں میں سے تھے۔ بلکہ سچ پوچھئے تو صفین کی جنگ میں انصار کی پوشیدہ فنی صلاحتیں بڑے دنوں بعد منظر عام پر آئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس جنگ میں قیس بن سعد بن عبادہ اور سہل بن حنیف انصاری علوی فوج کے اہم کمانڈروں میں تھے۔ (طبری، لائڈن ایڈیشن ۱/۳۲۸۳)۔

۱۰۔ ان تین بڑے معرکوں سے خمس کی مجموعی تعداد مختلف مصادر میں جس طرح بیان ہوئی ہے اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مرکزی خزانے کو وصول ہونے والی یہ غیر معمولی آمدنی تھی جو خلافت فاروقیؓ کے ابتدائی دو تین سالوں میں مدینے کو وصول ہوئی تھی (ملاحظہ ہو اکتفاء، ص ۳۹۸)۔ مختلف اطراف میں عسکری محاذ آرائیوں کا سلسلہ جاری تھا جس سے برابر خمس کی چھوٹی بڑی رقمیں مدینے کو وصول ہوتی رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ جزیہ اور لگان کی آمدنی الگ تھی۔ عہد فاروقی میں عراق، شام، میسوپوٹامیا، فارس اور مصر کے وسیع علاقے اسلامی سلطنت میں شامل ہوگئے تھے۔ جن کی ذراعتی زمینوں پر جو ٹیکس عائد کئے گئے اس سے آمدنی کا ایک مستقل ذریعہ پیدا ہوگیا۔ اس کے علاوہ زیر معاہدات کی چھوٹی بڑی رقمیں مدینے کو مختلف اطراف سے وقتاً فوقتاً موصول ہوتی رہتی تھیں۔ عہد فاروقی کی ان غیر معمولی فتوحات کے نتیجے میں تمام اطراف وجوانب سے مدینہ میں دولت کی ریل پیل ہوگئی۔

۱۱۔ حضرت عمرؓ کی اس اقتصادی پالیسی پر جن لوگوں نے اعتراض وارد کیا ان میں حکیم بن حزام اور ابوسفیان بن حرب کے نام خاصے نمایاں ہیں۔ اول الذکر حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے اور ثانی الذکر قریش کے نمایاں ترین فرد اور رسول اللہ کے خسر تھے۔ ان دونوں حضرات کا شمار بڑے تاجروں میں ہوتا تھا۔ اور یہ دونوں حضرات اپنی جہاندیدگی کے حوالے سے بھی قریش میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ دونوں کا یہ اعتراض تھا کہ اس طرح قریش تجارت چھوڑ کر حکومت پر منحصر ہوجائیں گے اور اگر آنے والے خلیفہ نے وظیفوں کا یہ سلسلہ بند کردیا تو پھر وہ کہیں کے نہ رہ جائیں گے۔ (ملاحظہ ہو نسب قریش، ص ۳۷۲، بلاذری، ص ۴۶۳)۔

۱۲۔ بلاذری، ص ۴۶۳۔

۱۳۔ ابن کثیر، البدایہ والنھایہ، الجزالعاشر، یزید بن ولید بن عبدالملک بن مران۔

۱۴۔ عقدالفرید، ص۳٦٦۔

۱۵۔ محولہ عبدالوحید خاں، تاریخ تہذیب وتمدن اسلامی، ص ٦٧۔

۱۶۔ سیوطی، تاریخ الخلفاء۔

۱۷۔ محولہ عبدالوحید خاں، حوالہ مذکور، ص ٦٨۔

۱۸۔ شبلی نعمانی، المامون، ص ٧-١٣٦۔

۱۹۔ روایات وآثار کی متداول کتابوں میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں ہے جن سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ نبوی معاشرے میں انسانی شخصیت کے مکمل نمو اور اس کے انبساط کا خاطر خواہ سامان پایا جاتا تھا۔ از راہِ مثال ہم یہاں صرف دو بیانات پر اکتفاء کرتے ہیں:

۱۔ جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین بنی علی فدخل بیتی وجلس علی فراشی فجعل جویریات لنا یضربن بالدف و یندین من قتل من آبائھن یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم مافی غد فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعي ھذا وقولی بالتی کنت تقولین۔

میری رخصتی کے موقع پر حضورؐ میرے ہاں تشریف لائے اور میرے ہی بستر پر بیٹھ گئے۔ چند لڑکیاں دف بجا بجا کر بدر میں شہید ہونے والے اپنے بزرگوں کی مدح سرائی کرنے لگیں۔ تب ہی ایک نے یہ نغمہ چھیڑا ''ہم میں ایک پیغمبر ایسا ہے جو یہ جانتا ہے کل کیا ہوگا۔'' حضورؐ نے فرمایا یہ نہ کہو وہی گاؤ جو پہلے گا رہی تھیں۔ (ربیع بنت معوذ کی زبانی بخاری، ابوداؤد اور ترمذی میں منقول)۔

۲۔ دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و عندی جاریتان تغنیان بغناء بعاث فاضطجع علی الفراش و حول وجھه فدخل ابوبکر فانتھر نی وقال مزمارۃ الشیطان عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم! فأقبل علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال دعھما... وکان یوم عید...

حضورؐ میرے ہاں تشریف لائے اس وقت دو لڑکیاں جنگ بعاث کے نغمے گا رہی تھیں۔ حضورؐ بستر پر لیٹ گئے اور دوسری کروٹ بدل لی۔ دریں اثناء ابوبکر تشریف لائے اور مجھے ڈانٹتے ہوئے کہا رسولؐ اللہ کی موجودگی میں یہ شیطانی گیت؟ حضور نے ابوبکر کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا... رہنے دو ان بیچاریوں کو... اور یہ عید کا دن تھا... (عائشہ زوجۂ رسول کی زبانی بخاری، مسلم اور نسائی میں منقول)

۲۰۔ رواہ طبرانی۔

۲۱۔ ابوموسیٰ اشعری کی زبانی، مسلم اور نسائی میں منقول۔

۲۲۔ رواہ ابوداؤد، نسائی۔

۲۳۔ ابن ماجہ، ابوداؤد، مسند احمد، دارمی۔

۲۴۔ اس کے علاوہ آثار و روایات کی مختلف کتابوں میں عبدالرحمٰن بن عوف (بروایت ابن ابی شیبہ و ابن عبدالبر)، سعد بن ابی وقاص (بروایت ابن قتیبہ فی کتاب الرخصہ)، عبداللہ بن ارقم (بروایت ابن عبدالبر)، ابوعبیدہ بن جراح (بروایت البیہقی)، اسامہ بن زید (بروایت البیہقی)، حمزہ بن عبدالمطلب (بروایت بخاری و مسلم) عمرو بن عاص (بروایت ابن قتیبہ)، حسان بن ثابت (بروایت صاحب الاغانی)، عبداللہ بن عمر (بروایت الزبیر بن بکار فی الموفقیات) اور خوات بن جبیر (بروایت البیہقی) کے نام ملتے ہیں۔

۲۵۔ بحوالہ سید مرتضیٰ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج۶، ص۴۵۸۔

۲۶۔ وروی الشیخ تقی الدین بن دقیق العید (۶۲۵–۷۰۲ھ) فی کتابه اقتناص السوانح بسنده عن وهب بن سنان قال سمعت عبد الله بن الزبیر رضی الله عنه یترنم بالغناء وقال عبدالله فلما سمعت رجلا من المهاجرین الا وهو یترنم۔ وقال قال امام الحرمین و ابن ابی الدم ان الاثبات من اهل التاریخ نقلوا انه کان لعبد الله بن الزبیر جوار عوادات۔ وان ابن عمر دخل علیه فرای العود فقال ماهذا یا صاحب رسول الله فنا وله له فتأمله ابن عمر وقال هذا میزان شامی فقال ابن الزبیر توزن به العقول۔ بحوالہ سید مرتضیٰ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج۶، ص۴۵۸؛ مزید دیکھئے: اخبار مکة للفاکہی، ج۳ص۲۷۔

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ آثار و روایات کی کتابوں میں حضرت عمرؓ کے سلسلے میں یہ عمومی تاثر قائم ہوتا ہے کہ وہ غالباً شعر و نغمہ کے ذوق سے خالی تھے یا کم از کم اسے ثقاہت کے خلاف سمجھتے تھے مثلاً ترمذی میں بریدہ بن الحصیب کی ایک روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ جب کسی غزوہ سے واپس تشریف لائے تو ایک کالی جاریہ رسولؐ اللہ سے آ کر کہنے لگی کہ میں نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ آپ کو سلامتی کے ساتھ واپس لائے گا تو میں آپ کے سامنے دف پر نغمہ گاؤں گی آپؐ نے فرمایا نذر مانی ہے تو گا بجا لے ورنہ رہنے دے۔ سو وہ گانے لگی اتنے میں ابوبکرؓ آ گئے وہ گاتی بجاتی رہی پھر عثمانؓ آئے اور وہ گاتی رہی پھر عمرؓ آئے تو وہ اپنے دف کو الٹ کر اس پر بیٹھ گئی۔ حضورؐ نے فرمایا ان شیطان یخاف منك یا عمر یعنی اے عمر تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔

لیکن ان روایتوں کے علی الرغم ایسی روایتیں بھی موجود ہیں جو ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ عمر فاروقؓ شعر و نغمہ کے ذوق سے کورے نہیں تھے۔ ابن حجر عسقلانی نے التلخیص الحبیر، (ص، ۴۰۸) میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ عمر جب اپنے گھر میں تنہا ہوتے تو بیت یا دو بیت ترنم سے پڑھتے۔ ابن عبدالبر نے استیعاب (ج، ۱، ص ۱۷۰، مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن) میں ذکر خوات بن جبیر کے ضمن میں لکھا ہے کہ حج کے موقع پر لوگوں کی فرمائش پر حضرت عمر نے خوات سے کہا کہ وہ ضرار کے اشعار گا کر سنائیں۔ خوات کہتے ہیں کہ یہ شغل ساری رات جاری رہا یہاں تک کہ صبح ہو گئی تب حضرت عمر نے فرمایا: ارفع لسانك یا خوات فقد اسحرنا۔

۲۹۔ اتحاف السادة للزبیدی، ج۵، ص۴۵۹۔

۳۰۔ عبدالعزیز بن عبدالمطلب، خارجہ بن زید اور عبدالرحمن بن حسان بن ثابت وغیرہم کی ایک دعوت میں شرکت کا تذکرہ کرتے ہوئے صاحب الاغانی نے یوں لکھا ہے۔

قال (یعنی خارجة بن زید) دعینا الی مأدبة فحضرنا و حضر حسان بن ثابت و کان قد ذهب بصره و معه ابنه عبدالرحمٰن فجلسنا جمیعا علی مأدبه فلما فرغ الطعام أتونا بجاریتین مغنیتین احداهما: بعة و الأخریٰ عزة المیلاء فجلست و أخذت بمزهریهما وضربتا ضربا عجیبا وغنتا بشعر حسان:

فلا زال قصر بین بصری و حلق علیه من الوسمی جود و وابل فأسمع حسان یقول قد أرانی هناك سمیعا بصیرا وعیناه تدمعان فاذا سکتتا سکتت عینه و اذا غنتا بکی، و کنت أری عبد الرحمٰن ابنه اذا سکتتا یشیرا الیهما ان غنیا۔

۳۱۔ و حکی الماوردی فی الحاوی ان معاویة و عمرو بن العاص مضیا الی عبد الله بن جعفر لما استکثر من سماع الغناء و انقطع الیه و اشتغل به۔ فمضیا الیه لیکلماه فی ذالك فلما دخلا علیه سکتت الجواری فقال له معاویة مرهن یرجعن الی ما کن علیه فغنین فطرب معاویة فحرك رجله علی السریر فقال له عمرو ان من جئت تلقاه احسن حالا منك، فقال له معاویه الیك یا عمرو، فان الکریم طروب۔ بحوالہ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج٦، ص۴۵۸۔

۳۲۔ کتاب الأغانی ۲/۱۲۳

۳۳۔ حوالہ مذکور، ۱۶/۱۳

۳۴۔ حوالہ مذکور، ۴/۴۰

۳۵۔ حوالہ مذکور، ۱۴/۱۶

۳۶۔ حوالہ مذکور، ۱/۱۰۱

۳۷۔ حوالہ مذکور، ٦/۳۰

۳۸۔ حوالہ مذکور، ۱/٦۱

۳۹۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن عمر بن عبدالعزیز کے سامنے بہت سی جاریہ پیش کی جا رہی تھیں۔ عباس بن ولید بن عبدالملک بھی وہیں موجود تھا۔ جب کوئی خوبصورت جاریہ سامنے آتی تو وہ عمر بن عبدالعزیز کو مشورہ دیتا کہ اے امیر المومنین اسے اپنے لیے روک لیجئے۔ جب اس نے بار بار اس مشورے کا اعادہ کیا تو عمر بن عبدالعزیز نے کسی قدر خفگی کے ساتھ اس سے کہا کہ کیا تم مجھے زنا کی ترغیب دیتے ہو۔ خلیفہ عمر کی اس بات سے عباس کبیدہ خاطر ہوا اور خاندان کے دوسرے افراد سے کہنے لگا کہ ایسے شخص کے پاس کیوں بیٹھتے ہو جو تمہارے آباء و اجداد کو زانی سمجھتا

ہے۔

ابن عساکر، تاریخ دمشق، بحواشی المحقق علی شیری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ھ، ج ۲۶، ص ۴۴۷۔

۴۰۔ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979), 81

۴۱۔ Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period*, BRILL Leiden, 2006, p. 81-82

۴۲۔ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵–۱۲۵ھ) کے عہد میں ارسطو کے ان رسالوں کا ترجمہ ہوا جو اس نے سکندر کو لکھے تھے۔ اس کے علاوہ فارسی ادب سے رستم واسفندیار کے قصّے اور شاہانِ عجم کی سوانح بھی اسی عہد میں عربی میں منتقل ہوئی۔

۴۳۔ اس بات کے قرائن موجود ہیں کہ ارسطو اور افلاطون کی کتابیں اولاً عربی زبان میں فارسی سے ترجمہ کی گئی ہوں اس لیے کہ اسلام سے پہلے جوندیساپور کے مدرسے میں اہل یونان کے فلسفیانہ مباحث کا تذکرہ پایا جاتا ہے۔ (التراث الیونانی، ص ۱۱۹) اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ عبداللہ بن مقفع نے عربی تراجم راست یونانی کے بجائے فارسی سے کئے ہوں۔ البتہ بعد کے دنوں میں ان کتابوں کے اصل ماخذ سے بھی تراجم کر لیے گئے۔ اس کا ایک سبب تو قدمائے یونان کی کتابوں میں غیر معمولی دلچسپی تھی جس کے سبب ایک ایک کتاب کے کئی کئی بار ترجمے ہوئے۔ مثال کے طور پر ارسطا طالیسی منطق کی پہلی تین کتابیں۔

۱۔ قاطیغوریاس (Categories) یا کتاب المقولات

۲۔ باری ارمینیاس (De Interpretatione) یا کتاب العبارۃ

۳۔ انالوطیقا یا انالوطیقا اولیٰ (Prior Analytics) یا کتاب القیاس

نیز فرفوریوس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ عبداللہ بن مقفع کے ہاتھوں ہو چکا تھا۔ دوسرا ترجمہ ابونوح کاتب نصرانی نے کیا اور پھر تیسری مرتبہ راست یونانی زبان سے سلم حرانی کے ہاتھوں انجام پایا جیسا کہ اس کتاب کے مخطوطہ بیروت کے اس ترقیمہ سے ظاہر ہے۔

”تمت الکتب التلا نه من ترجمة محمد عبد الله المقفع و قد ترجمها بعد محمد ابو نوح الکاتب النصرانی ثم ترجمها بعد ابی نوح سلم الحرانی صاحب بیت الحکمة لیحیٰ بن خالد البرمکی۔“

(محولہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی: التراث الیونانی فی الاسلام)

۴۴۔ اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی، ص ۲۳۲

ابن القفطی نے اس فلسفی بزرگ کا نام یحییٰ النحوی بتایا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ مصنف کے تسامحات میں سے ہے کہ یحییٰ النحوی جسے John Grammaticus کے نام سے جانا جاتا ہے عربوں کی فتح مصر سے کوئی چالیس سال پہلے

ہی انتقال کر چکا تھا۔

۴۵۔ صحیفۂ کاملہ، زبور آلِ محمدؐ، ص ۱۲۴، مزید دیکھئے طبری و یعقوبی ذیل واقعۂ شہادت حسین۔

۴۶۔ دینوری، ص ۲۷۲، بحوالہ فارق، ص ۳۰۹

۴۷۔ عباسی دعوت گو کہ محبت آل بیت کے پردے میں پروان چڑھی تھی لیکن قیام خلافت کے بعد جب بنو عباس نے حکمرانی پر اپنا دعویٰ مستحکم کر لیا تو آلِ بیت کے خیمے سے وقتاً فوقتاً بغاوتیں ہوتی رہیں۔ نفسِ ذکیہ کی بغاوت بھی ناکام ہو گئی البتہ خلیفہ منصور سے ہونے والی ان کی دلچسپ مراسلت تاریخ کے صفحات میں ہمیشہ کے لیے محفوظ ہے۔ نفسِ ذکیہ کا موقف تھا کہ امامت کے وارث حضرت علیؓ کی اولاد ہیں حضرت عباسؓ کی نہیں۔ خلیفہ منصور نے وراثت کے مروجہ اصول و آداب کے مطابق اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ خلافت ہر اعتبار سے آلِ عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ منصور اور نفس ذکیہ کی مراسلت، تاریخ الامت، ج ہشتم، اسلم جیراجپوری۔

۴۸۔ بحوالہ ابن القفطی۔

۴۹۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۰۱

۵۰۔ طبقات الامم، قاضی ساعد اندلسی، ص ۷۶–۷۵

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ فارابی، اشعری، ابن سینا اور بڑی حد تک غزالی کی پراگندہ فکری میں بھی اس تصنیف کا خاصا دخل رہا۔ گو کہ ایک کلامی منہجِ فکر کا بنیادی ڈھانچہ تو بڑی حد تک دوسری صدی میں تشکیل پا چکا تھا کہ حنفی فقہ کے مباحث پر اس منہج کی جھلک نمایاں ہے۔ البتہ *Enneads* کے ترجمے نے اس منہج کے ارتقاء اور اس کے استحکام میں پہلے پتھر کا کام کیا۔ Logos اور کلام کی بحثیں یا خدا کے سلسلے میں ذاتی اور صفاتی موشگافیاں، جو عیسائی مسلم تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھیں، ان بحثوں کو تعبیر دین کی کلید قرار دینے کا سلسلہ بڑی حد تک اس کتاب سے جا ملتا ہے۔

۵۳۔ سہروردی، یحیٰ بن حبش، شہاب الدین، الشیخ المقتول: كتاب المشارح و المطارحات (مشمولہ مجموعہ فی الحکمہ الالٰہیہ، استنبول مطبعۃ المعارف ۱۳۴۵ھ) العلم الثالث، ص ۲۰۵۔

۵۴۔ ترجمہ: یونانی فلاسفہ طبقات انام میں بلند و ارفع ہیں۔ اہل علم کے درمیان ان کی خاصی قدر و منزلت ہے، بسبب اس امر کے کہ حکمت کے مختلف فنون مثلاً ریاضیات، منطق، الٰہیات، سیاسیات منزلیہ، سیاسیات مدنیہ کے ساتھ انھوں نے خاصا حُسنِ اعتناء سے کام لیا ہے۔ (ابن ابی اصیبعہ نے عیون الأنباء فی طبقات الأطباء میں قاضی صاعد الاندلسی کا یہ قول نقل تائیداً نقل کیا ہے۔

۵۵۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۷، ج ۵، ص ۱۵۴۔

۵۶۔ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ، ج ثانی، ص ۴، ۳۔ ابن القفطی نے اس واقعہ کو اخبار العلماء باخبار الحكماء اور بیہقی نے تتمہ صفوان الحکمہ، ص ۴۲ میں بھی نقل کیا ہے۔

۵۷۔ رازی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے فارق العقل اسرائیلی روایات کو جس کی پشت پر بسا اوقات بڑے بڑے ثقہ راویوں کے نام تھے قابلِ استرداد قرار دیا۔ مثال کے طور پر و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم کے سلسلے میں سعید بن مسیّب اور سعید بن جبیر جیسے اہل روایت کہتے ہیں کہ جب خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا، تب ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا جس سے چونٹی کی مثل لاکھوں جاندار جھڑ پڑے۔ پھر خدا نے ان سے اپنی خدائی کا اقرار لیا۔ پھر ان کو حضرت آدم کی پیٹھ میں دوبارہ داخل کر دیا۔ رازی کہتے ہیں کہ اس تمثیل میں اشارہ انسان کی فطرت کی طرف ہے جسے خدا نے ایسی بنائی ہے کہ وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہی ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم کے قصے میں جو حصرت ابراہیم کے تین دفعہ جھوٹ بولنے کا ذکر روایتوں میں وارد ہے اس کے بارے میں رازی نے یہ موقف اختیار کیا کہ حدیث کے راویوں کو ثقہ مانیں تو ابراہیم جھوٹے ٹھہرتے ہیں اور اگر ابراہیم کو سچا مانا جائے تو راویوں کی ثقاہت جاتی ہے۔ سو اس بارے میں اہلِ نظر کو اختیار ہے کہ وہ جس موقف کو مناسب سمجھیں اختیار کریں۔ روایتی تفسیروں میں تفسیرِ طبری کے قصے کہانیوں نے قبولیتِ عامہ حاصل کر لی تھی جس کے سبب یہ خیال عام تھا کہ زہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تھی محض اسمِ اعظم کے سہارے آسمان پر جا کر ستارہ بن گئی، حضرت یوسف آمادہ گناہ ہوئے، حضرت ایوب پر شیطان کا داؤ چل گیا، حضرت داؤد کا دل اوریا کی بیوی پر مائل ہو گیا یا ذوالقرنین کے اس چشمے پر پہنچنے کا ذکر جہاں سورج غروب ہوتا ہے، وغیرہ خرافات کا آپ نے بڑی ہمت کے ساتھ ابطال کیا۔ منہجِ علمی کی خامیون کے باوجود، فی نفسہ یہ رازی کا ایک بڑا کارنامہ ہے جس کی واقعی اہمیت کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس عہد کی علمی ثقافت سے کسی قدر واقف ہوں جہاں روایتوں پر سوالیہ نشان لگانا گویا تفسیرِ ماثور کے انکار کے ہم معنی تھا۔

۵۸۔

Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period*, BRILL Leiden, 2006, p. 30

۵۹۔

Quoted in Tony Street, "Logic" in *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 247-265, Cambridge, 2005

۶۰۔ الفارابی، کتاب القیاس الصغیر فی المنطق عند الفارابی، ج ۲، ص ۶۸

۶۱۔ غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں لکھا ہے: فاذا فائدة المنطق اقتناس العلم وفائدة العلم حیازة السعادة الابدیة فاذاصح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة۔ بس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعات کا حصول ہے پس جب کہ کمال نفس میں سعادت کا تزکیہ وتخلیہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے تو لامحالہ منطق بڑے فائدہ کی چیز ہوگی۔ المستصفیٰ من علم الاصول کے ابتدائیہ میں بھی آپ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ فقہ میں درک حاصل کرنے کے لیے منطق کی

تعلیم لازم ہے۔

۶۲۔ ضرار بن عمرو کی یہ کتاب تو ہم تک پہنچی اس لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ ابتدائی عہد میں منہج کلامی کا واقعی انداز کیا تھا۔ البتہ مطہر بن طاہر المقدیسی کی کتاب البدع و التاریخ اور ابوالحسین الکاتب کی برھان فی وجوب البیـــان میں اس کتاب کے تذکرے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں مناقشہ کی زبان dilectic انداز کی رہی ہوگی۔ گویا ابتداء سے ہی دینی مکالمے پر مناظرانہ رنگ غالب آ گیا تھا۔ متکلمین نے یا تو مخالفین پر ناقابل روک حملہ کو اپنا فریضہ جانا یا پھر اپنے موقف کی مدافعت میں ساری طلاقتِ لسانی صرف کر ڈالی اور اس طرح ایک ایسی آزاد اور خود مختار دانشورانہ روایت کی تشکیل نہ ہو سکی جو اپنے جواز کے لیے خود اپنے نظری وجود سے غذا حاصل کرتی۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجیے کتاب نقدالنظر مرتبہ طٰہٰ حسین اور عبدالحمید العبادی، قاہرہ ۱۹۳۸ء۔

کہا جاتا ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جو البرهـان فی وجوب البیان لِابوالحسین اسحٰق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب الکاتب کے نام سے تاریخی حوالوں میں ملتی ہے۔

۶۴۔ کلامی اور مناظرانہ جدال فقہی کا ایک بہترین نمونہ رازی کی کتـاب المناظرات ہے جس کے مطالعے سے بآسانی یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے کبار علماء نے بھی مخالفین کو نیچا دکھانے کے لیے کن اوچھے ہتھکنڈوں کا سہارا لینا ضروری سمجھا۔ ہمارے پیش نظر یہاں مناظراتی ادب کی فی نفسہٖ تنقید نہیں بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اس طرزِ استدلال میں برہان اور معرفت کی تلاش کس طرح پامال ہوئی۔

۶۵۔ نبیل شہابی نے ابوبکر جصاص کے اصول فقہ پر رواقی منطق کی کارفرمائیوں کا بڑا ہی چشم کشا جائزہ لیا ہے جس سے اسلام میں کلامی منہج کے ارتقاء کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

Nabil Shehaby, "The Influence of Stoic Logic on Al-Jassas's Legal Theory" in *The Cultural Context of Medieval Learning* (Ed.) J.E.Murdoch, Holland, 1973

جصاص جو اپنی معروف زمانہ تالیف احـکام القرآن کے سبب فقہائے اہل سنت میں خاص مقام کے حامل ہیں ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری کا ہے جب رواقی منہج تمام فنّی باریکیوں کے ساتھ فقہی ادب میں منقح ہو چکا تھا۔ البتہ عام طور پر ہمارے مؤرخین کی توجہ اس طرف کم ہی گئی ہے کہ کلامی منہج تحلیل و تجزیہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی مسلم ذہن میں اپنی جگہ بنا رہا تھا۔ گو کہ اس کی فنّی آب و تاب تب اتنی نمایاں نہ تھی۔ ابتداء میں اس منہج کے شائقین پر اہل الرائے کی پھبتی کسی گئی جس کا مرکز مدینہ سے دور عراق اور شام کی مسلم آبادیاں تھیں جہاں علمی مجلسوں کی چہل پہل بڑھتی جاتی تھی۔ اس پسِ منظر میں امام ابوحنیفہ سے منسوب علمی مجلسوں کے کوائف پر ایک نگاہ ڈالنے سے اس بات کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں رہتا کہ ابوحنیفہ کی فطانت اسی رواقی طرزِ فکر کا ابتدائی اور غیر مرصّع اظہار ہے۔ اس خیال کی وضاحت کے لیے ہم ان کی فقہی فطانت کی دو مثالیں پیش کئے دیتے ہیں۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کسی بات پر اپنی بیوی سے ناراض ہو کر یہ قسم کھالی کہ جب تک تو مجھ سے نہ

بولے گی میں تجھ سے نہ بولوں گا۔ بیوی بھی کم تنک مزاج نہ تھی اس نے بھی بعینہٖ یہی قسم کھالی اور یہی الفاظ دہرادیئے۔ تھوڑی دیر میں جب غصّہ ٹھنڈا ہوا تو دونوں کو اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ شوہر نے مشہور فقیہ سفیان ثوری سے رہنمائی چاہی ان کا کہنا تھا کہ قسم کا کفارہ دینا ہوگا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں۔ مایوس ہوکر وہ ابوحنیفہ کی مجلس میں پہونچا کہنے لگا اللہ آپ ہی کوئی تدبیر بتایئے۔ ابوحنیفہ کا کہنا تھا جاؤ شوق سے باتیں کرو کسی پر کوئی کفارہ نہیں کہ جب تمہاری بیوی نے تم کو مخاطب کر کے قسم کے الفاظ دہرائے تھے تو اس کی طرف سے بولنے کی ابتداء ہوچکی تھی۔ پھر کسی قسم کا کیسا کفارہ؟ (رازی تفسیر کبیر، ج۱، ص۴۱۱)

۲۔ ایک شخص امام ابوحنیفہ سے اپنے بدمزاج بیٹے کے سلسلے میں مشورے کا طالب ہوا کہنے لگا جب اس کی شادی کردیتا ہوں تو بیوی کو طلاق دے دیتا ہے۔ لونڈی خرید دیتا ہوں تو اسے آزاد کردیتا ہے آخر کیا تدبیر کروں۔ ابوحنیفہ نے اسے مشورہ دیا کہ تم اسے ساتھ لے کر بازار جاؤ جو لونڈی اسے پسند آئے اسے خرید کر اپنے بیٹے سے نکاح کردو۔ اب اگر وہ آزاد کرنا چاہے گا تو نہیں کرسکتا کہ لونڈی اس کی مِلک نہیں۔ طلاق دے گا جب بھی تمہارا کچھ نقصان نہیں کہ تمہاری لونڈی تمہارے پاس ہی رہی۔ (رازی تفسیر کبیر، ج۱، ص۴۱۲)

۶۶۔ Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 151 B Mates, *Stoic Logic* (2d ed.; Berkeley and Los Angles, 1961

۶۷۔ ملاحظہ ہو مفاتیح العلوم لمحمد بن احمد الخوارزمی (چوتھی صدی ہجری) جنھوں نے دو متعلق مقدمات یعنی المقدمتان اذا جمعتا کے لیے قرینہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (مرتبہ ed. G. van Vloten [Leiden, 1885], p. 147, 1.7)۔ ابن سینا نے کتاب الشفا میں قرائن غیر منتجہ اور ابوالبرکات البغدادی نے المعتبر فی الحکمه میں قرائن قیاسیہ کی اصطلاح ان ہی معنوں میں استعمال کی ہے۔ ملاحظہ ہو الشفا لِابن سینا مرتبہ سعید زائد، قاہرہ ۱۳۸۳ھ، ص۶۵ اور المعتبر فی الحکمه لِابوالبرکات البغدادی حیدرآباد ۱۳۵۷ھ۔

۶۸۔ محولہ ابوالحسین علی البصری، المعتمد فی اصول الفقہ، ۲ مجلدات، مرتب محمد حمید اللہ، دمشق ۶۵-۱۹۶۴ء، ج۲، ص۵۴۴

۶۹۔ جاحظ نے اپنے استاد النّظّام کے حوالے سے اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو المقدمه لمحمد بن یوسف السّنوسی۔

۷۰۔ ملاحظہ ہو Sextus Empiricus اور فخر الدین الرازی کی کتاب نهاية العقول میں اس خیال کی مبیّنہ مشابہت۔
Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 164 and 166ff.

۷۱۔ قاضی عبدالجبار المغنی نے المغنی (ج۱۲، ص۴۵) میں اور مقدیسی نے البدع و التاریخ، (ج۱، ص۵۲) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ایک ثبوت کے لیے دوسرے ثبوت یا ایک علت کے لیے دوسرے علت کا مطالبہ نہیں کرنا چاہیے۔

۷۲۔ کہا جاتا ہے کہ ابوعمر جرمی جو حدیث سے اپنے اشتغال کے لیے معروف ہیں تیس سال تک سیبویہ کی کتاب سے

فتویٰ دیتے رہے کہ ان کے نزدیک متن کی نحوی تعبیر کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ الفاظ جب غیر معمولی اہمیت کر جائیں تو ان کی مختلف نحوی تعبیرات سے اختلافات کی ایک نئی دنیا آباد ہو سکتی ہے۔ فقہی فروعات میں اختلاف کا ایک بڑا سبب نحوی یا لغوی تعبیر بھی رہی ہے۔ ابن رشد نے بدایة المجتهد میں ان امور پر کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ فی زمانہ زبان کی فلسفیانہ تعبیر تو یہاں تک کہتی ہے کہ الفاظ کے اندر معانی کی روح قاری کا ذہنی رجحان پھونکتا ہے سو الفاظ میں بہت کچھ پڑھنے کے امکانات ہیں۔ گویا اشارۃ النص، اقتضاء النص اور دلالت النص کا تعین قاری کے بہت کچھ اپنے ذہنی رجحان کا عکاس ہوتا ہے بلکہ اب صورت حال یہاں تک جا پہنچی ہے کہ زبان کی تعبیر و تفہیم کے سلسلے میں اہل علم ایک طرح کی بے معنویت کا احساس لیے جیتے ہیں۔ جب الفاظ کی حیثیت خالی خولی پٹارے کی ہو تو پھر قاری کے لیے اپنے پسندیدہ معانی سے اسے آباد کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔ گویا متن کی کلامی اور منطقی تعبیر کا جو سفر عبارۃ، اشارۃ اور اقتضاء سے شروع ہوا تھا وہ اب ہمارے عہد میں ایک ایسے مرحلے میں آ پہنچا ہے جہاں صرف قاری کی نگاہِ دوررس غایت متن کو شکست دینے کے لیے کافی ہے۔

۷۳۔ ابن السّبکی (متوفی ۷۷۱ھ) نے القواعد والاشباه والنظائر میں لغوی قواعد کے احکام متعین کیے ہیں وہ کہتے ہیں۔ کہ ف، ثم، الاّ، حتی، بلیٰ، اذا، کذا، لولا وغیرہ کے فقہی مضمرات بعض قواعد کے پابند ہیں۔ اس فن میں ابن فارس کی کتاب الصّاحبی اور اسنوی کی کتاب الکوکب الدّری اور سب سے بڑھ کر ابن الرشد کی بدایة المجتهد خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

۷۴۔ مثال کے طور پر قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) کی الارشاد المتوسّط اور الارشاد الصغیر اور قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ھ) کی العمد قاضی ابوالطیب الطبری (متوفی ۴۵۰ھ) کی شرح الکفایة عبدالملک ابو اسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) کی اللمع جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) کی البرھان اور ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی المستصفیٰ بنیادی طور پر منہج صاحب الرسالة کا توسیعہ ہیں۔ خاص طور پر غزالی کی المستصفیٰ جہاں فقہ شافعی اپنے تمام تر کلامی ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہے، نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فقہ شافعی کو کلامی طرزِ فکر کا اسیر بنا ڈالا۔ آگے چل کر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) کی کتاب محصول اور سیف الدین آمدی (متوفی ۶۱۳ھ) کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام، العمد، المعتمد، البرھان اور المستصفیٰ کے مباحث کے گرد گردش کرتی رہیں جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کتابوں میں فقہ کا تمام تر عرق کشید کر لیا گیا ہے۔ کسی نئی ابتداء یا نئے منہج کی تلاش تو کجا بعد کے علماء کی تمام تر صلاحیتیں ان کتب کے شروح لکھنے یا ان کے مختصرات مرتب کرنے میں صرف ہو گئیں۔

۷۵۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: ابن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل اليه بالفاظ العاميه والامثله الفقهيه، بیروت، ۲۰۰۷ء

۷۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الطبقات الشافعیه

۷۷۔ احیاء العلوم، الجزاول (کتاب قواعد العقائد)، ص ۲۳۸۔

۷۸۔ ملاحظہ ہو سیرة الغزالی لِعَبْد الکریم عثمان، دمشق، ۱۹۶۰ء، ص ۲۷۔

۷۹۔ ملاحظہ ہو سیوطی، جهد القریح، ص ۲۳۲۔

۸۰۔ غزالی مکاشفات و مشاہدات کے ہلوسے پر یہ گمان کرتے رہے کہ ان پر معرفت کے دروازے وا ہو گئے ہیں۔ صوفیوں کے طریق کی مشق سے انھیں ایسا لگا جیسے نبوت کی حقیقت ان پر منکشف ہو رہی ہو۔ بقول غزالی ”و مما بان لی بالضرورة من ممارسة طریقتهم حقیقة النبوة و خاصیتها۔“ انھوں نے اس دعوے کا بھی اظہار کیا کہ جس نے تصوف کا مزہ نہیں چکھا وہ حقیقتِ نبوت کا ادراک بھی نہیں کر سکتا: ”و بالجملة فمن لم یرزق منه شیأ بالذوق فلیس یدرك من حقیقة النبوة الا الاسم“۔ اب بھلا غزالی کو کون اس بات سے مطلع کرتا کہ کہاں نبوت کا منصبِ جلیل اور کہاں صوفیوں کا کشف و مشاہدہ۔ گویا کہاں راجہ بھوج اور کہاں گنگوا تیلی۔ المنقذ من الضلال جس میں غزالی نے اپنے ان ادراکات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان پر تصوف کے راستے سے نبوت کی حقیقت منکشف ہوئی، ان التباسات فکری کے سبب اندھیرے سے اندھیرے کا سفر بن گئی۔ غزالی باہر روشنی میں آ کر ایک نئی ابتداء کا ڈول نہ ڈال سکے۔ (احیاء العلوم)۔

۸۱۔ ترجمہ: اس سے معلوم ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لیے یہ طریقہ جاری کر رکھا ہے۔ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے۔ مسبب ضرور سبب کے ساتھ وجود میں آئے گا، شرط صرف یہ ہے سبب کے تمام شرائط پورے کئے جائیں۔ یہ اس قسم کے اسباب ہیں جن سے مسببات کا وجود وابستہ ہے جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کے سبب ہے۔ (احیاء العلوم، ج ٤، ص ٢٨٥)۔

۸۲۔ ترجمہ: جو کچھ جیسی کہ اس دنیا میں ہے اس کا اس سے بہتر ہونا ممکن ہی نہ تھا۔ کہ اگر ممکن تھا اور اس کے باوجود خدا نے اسے اسی طرح رکھ چھوڑا تو گویا اس نے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا۔ جو کہ دراصل بخل ہے جو خلافِ کرم ہے اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے۔ اور اگر امکان کے باوجود خدا اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے، جو یقیناً اُس کی شان الوہیت کے خلاف ہے...

آسمان و زمین کی ہر چیز مناسب ترتیب اور برحق پیدا کی گئی ہے۔ جس طرح جو چیز پیدا ہوئی اور جس ترتیب پر پیدا ہوئی، اُس کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ جو چیز کسی کے بعد پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی کہ اُس کا پیدا ہونا اس کی شرط پر منحصر تھا اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے محال تھا اور محال کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مشیئتِ الٰہی تھا۔ (احیاء العلوم، کتاب التوحید و التوکل)۔

۸۳۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۷، ۸ بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۲۳۔

۸۴۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۷، ۸ بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۲۴۔

۸۵۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۱۳، ۱۴ بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۴۴۔

۸۶۔ بقول رازی: وابو مُسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف، التفسیر الکبیر ذیل آیت قال ربی اجعل لی آیة

۸۷۔ دیکھیے طبقات الکبری، علامہ ابن سبکی۔

۸۸۔ عام طور پر ہمارے مورخین نے مسئلہ جبر وقدر پر بحث کی بدعت کا الزام معبد الجہنی کے سر ڈال رکھا ہے حالانکہ حقائق اس کے برعکس ہیں۔ بنوامیہ نے اپنے نظامِ جبر کے خلاف عوامی بے چینی کو دبانے کے لیے اس خیال کی تبلیغ شروع کی کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی جانب سے ہے انسان اپنے افعال کا مختار نہیں۔ اس قسم کے خیالات سے دراصل نظام جبر کو انگیز کئے رہنے کا دینی جواز فراہم کرنا تھا۔ کہتے ہیں کہ معبد جو ایک بدویانہ دل ودماغ اور نڈر شخصیت کے مالک تھے اور جن کی وابستگی امام حسن بصری کے حلقے سے تھی ایک دن حلقۂ درس میں ان سے یہ پوچھ بیٹھے کہ جبر و قدر کے مسئلہ پر نظامِ وقت کی طرف سے جن خیالات کی تبلیغ ہو رہی ہے اس بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ حسن بصری کا جواب تھا واللہ بنوامیہ جھوٹ کہتے ہیں۔ امام کی اس بات سے تحریک پا کر معبد الجہنی نے بنوامیہ کے خلاف خروج کر دیا جس کے نتیجے میں انھیں شہادت نصیب ہوئی۔

۸۹۔ ابن حزم، المفصل فی الملل و النحل، ج۲ص۹۵۔

۹۰۔ غزالی جب تک فلسفہ ومنطق کے نقیب رہے وہ فلسفیانہ منہج کو علم کی مقیاس قرار دیتے رہے جیسا کہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے ابتدائیہ میں لکھا ہے۔

> واماالمنطقیات فاکثرھا علیٰ منھج الصواب والخطأ نادرفیھا...
>
> فاذا فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم حیازة السعادة الابدیة فاذا صح رجوع السعادة الی کمال النفس بالتزکیة التحلیة صارالمنطق لا محاله عظیم الفائدة۔

(مقاصدالفلاسفہ، ص، ۳)

۹۱۔ رازی کی بعض آخری تحریروں سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب التفسیر الکبیر جن کی قیل وقال مسلم فکر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے وہ اپنے عظیم الشان علمی کیریئر کے آخری حصّہ میں اس منہج کے سلسلے میں سخت مایوسی کا شکار ہو گئے تھے۔ ملاحظہ ہو ان کا اعترافِ شکست۔ "لقد تاملت الطرق الکلامیة والمناھج الفسلفیة، فما رایتھا تشفی غلیلاً، ولا تروی غلیلاً، ورایت اقرب الطرق، طریقة القرآن۔ اقرأفی الاثبات: الرحمٰن علی العرش الستویٰ، واقرأفی النفی: لیس کمثلہٖ شی۔ ومن جرب مثل تجربتی عرف مثل معرفتی۔"

رازی، رسالہ مباحث ذات وصفات، محولہ، ابنِ تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج۴، ص ص۷۳-۷۲

۹۲۔ ابن خلدون نے قاضی ناصرالدین بیضاوی کی تصنیف طوالع الانوار کے سلسلے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ "ثم توغل المتاخرون من بعدھم فی مخالطة کتب الفلسفة... ولقد اختلطت الطریقتان عند ھو لاء

المتاخرين والبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة حيث لا يتميز احد الفنين من الآخر ولا يحصل علـيـه طـالـعـه مـن كتبهم كما فعل البيضاوی فی الطوالع" تتمه صفوان الحكمة۔ دیکھئے مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۸۹۔

۹۳۔ مسلمانوں کی دانشوارنہ تاریخ میں خواجہ نصیر الدین طوسی کی تجريد العقائد والكلام کو جو توجہ ملی ہے اتنی توجہ شاید ہی کسی اور کتاب کو ملی ہوگی۔ حِلّی، اسفہانی اور قوشجی کی شرحیں داخلِ نصاب ہونے کے سبب نسبتاً زیادہ مشہور ہیں البتہ تاریخی مصادر میں تجرید کی کم از کم درجن بھر سے زائد شرحوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ اسفہانی کی شرح تجرید پر میر سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶ھ) کا حاشیہ اتنا مقبول ہوا کہ اصل کتاب کی شہرت ماند پڑ گئی۔ نویں صدی ہجری میں حسام الدین طوقانی نے جرجانی کے حاشیہ پر بھی حاشیہ لکھ ڈالا۔ اس کے بعد یہ سلسلہ اتنا مقبول ہوا کہ جرجانی کے حاشیہ پر حاشیہ لکھنا جلالت علمی کی دلیل سمجھا جانے لگا۔ مختلف عہد کے جن معروف اہل علم نے اس فن حاشیہ نویسی میں کمال بہم پہنچایا، ان کی کوئی واقعی فہرست فراہم کرنا طوالت کا باعث ہوگا البتہ چند نسبتاً معروف ناموں کا تذکرہ اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہوگا کہ حاشیہ در حاشیہ کی علمی روایت میں ہماری بہترین صلاحیتیں کس طرح صرف ہوتی رہی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے جرجانی کے حاشیہ پر حاشیہ لکھنے والوں کے چند معروف نام:

(۱) حاشیہ محمد ابراہیم خطیب زادہ۔ (۲) حاشیہ محی الدین محمد بن قاسم۔ (۳) حاشیہ محی الدین ابن حسن سامیونی۔ (۴) حاشیہ شجاع الدین الیاس رومی۔ (۵) حاشیہ عنان الدین یوسف العجمی۔ (۶) حاشیہ ابن المعید۔ (۷) حاشیہ خیالی۔ (۸) حاشیہ احمد طالشی حلبی۔ (۹) حاشیہ محمد بن خمود مغلوی وفائی۔ (۱۰) حاشیہ حسام الدین حسین بن عبدالرحمان توقانی۔ (۱۱) حاشیہ مولیٰ محی الدین بردعی۔ (۱۲) حاشیہ ابن الشیخ البشتری۔ (۱۳) حاشیہ طاش کبری زادہ احمد بن مصطفےٰ۔ (۱۴) حاشیہ نکاری ومہدی شیرازی۔ (۱۵) حاشیہ شاہ محمد بن حزم۔ (۱۶) حاشیہ علاء الدین حنائی زادہ (۱۷) حاشیہ شمس الدین احمد قاضی زادہ۔ (۱۸) حاشیہ عبدالرحمٰن بن غزالی زادہ۔ (۱۹) حاشیہ خصفر بیگ بن عبدالرحیم۔ (۲۰) حاشیہ شجاع الدین کوسج۔ (۲۱) حاشیہ سلیمان بن منصور طوسی۔ (۲۲) حاشیہ مولوی محی الدین احمد بن ابراہیم النحاس دمشقی۔ (۲۳) حاشیہ عبدالغنی بن امر شاہ بن محمود۔ (۲۴) حاشیہ محمد بن ماہی زادہ۔ (۲۵) حاشیہ محمد بن عبدالکریم۔

۹۴۔ *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Din Al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi,* tr. E. E. Elder (New York.; Columbia University Press, 1950), p.45

۹۵۔ ملاحظہ کیجئے: Goodman, L. E., "Razi's Myth of the Fall of the Soul; Its Function in his Philosophy", in: G. F. Hourani (Ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science,* 1975), pp. 25-40.

۹۶۔ مقالاتِ اسلامیین، ص ۳۴۷

۹۷۔ حوالہ مذکور، ص ۳۴۶

۹۸۔ شہرستانی (متوفی ۱۱۵۳ء) نے نظام کے اس خیال کی جڑیں Anaxagoras کے خیال میں بتائی ہے۔ جس کے مطابق کوئی شئے خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو اس کے اتنے حصّے بخرے کئے جاسکتے ہیں کہ سب سے چھوٹے حصّے کو بھی مزید منقسم کرنا ممکن رہتا ہے۔ نظام بھی کچھ اسی قبیل کی باتیں کہتا ہے کہ کوئی شئے ایسی نہیں جس کا کوئی ٹکڑا ایسا نہ ہو جس کا مزید ٹکڑا نہ کیا جاسکے اور کوئی آدھا ایسا نہیں جسے مزید آدھا نہ کیا جاسکے۔ ہر ذرہ کو لامتناہی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ Anaxagoras کے خیالات Simplicius کی اس شرح میں ملتے ہیں جو اس نے ارسطو کی فزکس پر لکھی ہے۔ Simplicius کا عہد چھٹی صدی عیسوی بتایا جاتا ہے۔

۹۹۔ مقالات اِسلامیین، ص ۲۸۳۔

۱۰۰۔ غزالی نے مشکوٰۃ الانوار اور احیاء العلوم میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم جس دنیا میں سانس لے رہے ہیں وہ دراصل ایک ازلی اور ابدی عالم ملکوت کا محض ایک عکس ہے۔

۱۰۱۔ تہافت الفلاسفہ کے علاوہ دیکھئے ال۔ ای۔ گڈ مین کا یہ دلچسپ مضمون:

L E Goodman,"Three Meanings of the Idea of Creation" in A. Altmann in *Three Jewish Philosophers*, New York, 1967

۱۰۲۔ See Aristotle, *Categories* 6, 5a, p. 25.

۱۰۳۔ تہافت الفلاسفہ، ص ۶۰

۱۰۴۔ ابن سینا جنہیں ارسطاطالیسی نظام کائنات کے راسخ العقیدہ پیرو کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیے۔ ان کے لیے بھی اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ وقت کی ازلیت پر ایمان لے آتے۔ ان کا موقف تھا کہ اگر وقت کی کوئی ابتداء مان لی جائے اور یہ بھی مان لیا جائے کہ فطرت کسی وقت خاص میں تخلیق کیا گیا ہے تو پھر یہ ماننا بھی لازم آئے گا کہ وقت اور فطرت کسی اور چیز کی تخلیق سے پہلے موجود رہے ہوں گے۔ ایسا اس لیے کہ ارسطاطالیسی نظام میں امکانات کی تمام تر بنیاد مادہ ہے۔ خود فطرت کی تخلیق مادہ کی موجودگی کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ ابن سینا کے لیے یہ مسئلہ لاینحل بنا رہا کہ مادہ کی تخلیق سے پہلے کائنات کے وجود کا آخر جواز کیا ہوسکتا ہے؟ پھر یہ کہ اگر مادہ کے سلسلے میں یہ خیال بھی تسلیم کرلیا جائے کہ مادہ ازلی نہیں ہے تو پھر خود اس کی تخلیق کیسے ہوئی ہوگی؟ یہ سوال بھی اہم تھا کہ اگر کسی خاص نقطہ پر وقت کی تخلیق ہوئی ہوگی تو وقت جو کہ ارسطو کی فکر میں محض حرکت کو ناپنے کا ایک آلہ ہے، تو پھر ابتداء میں کس چیز کی حرکت کے ذریعہ وقت کا تعین کیا گیا ہوگا؟ اگر شئے اور مادہ کا وجود ازلی نہ ہو، پھر یہ کہ وقت کیسے بنا، کیا اس کی تخلیق کسی لمحے یا مرحلہ میں ہوئی، تو پھر آخر وہ لمحہ کس طرح وجود میں آیا؟ ان سوالات کا منطقی ابہام اس امر پر دال تھا کہ مادہ کی تخلیق مادہ سے اور وقت کی تخلیق وقت سے ہوئی۔ ارسطاطالیسی نظام فکر نے مسلم مفکرین کو خیالات کی ایسی بند گلی میں داخل کردیا جہاں سے خود فلسفے کے ذریعے نکلنے کی سبیل باقی نہ رہی۔ یہ خیال کہ وقت کی

تخلیق سے پہلے گویا کوئی وقت رہا ہوگا تخلیقِ کائنات کی خدائی اسکیم یا First Cause کے ایک طرح کے انکار پر مبنی تھا۔ ارسطاطالیسی نظام فکر میں اس مشکل سے بچنے کا ایک حل یہ نظر آیا کہ خدا کو کائنات کا خالق ماننے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی مان لی جائے کہ وہ خود فی نفسہٖ اس کائنات سے باہر بیٹھا ہوا ہے۔ وہ کائنات کا محرک تو ضرور ہے البتہ اس میں شامل یا دخیل نہیں۔ فلسفہ نے اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اگر مادہ کی ظاہری شکل وصورت ازلی نہیں ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ازلی ہستی کسی غیر ازلی یا تخلیق کردہ شئے سے مربوط سمجھی جائے۔

۱۰۵۔ فارابی سے پہلے ارسطو کی آٹھ منطقی کتابوں میں سے صرف تین کتابیں ''قاطیغوریاس'' (کتاب المقولات Categories) ''باری امینیاس'' (کتاب العبارۃ Prepositions) اور ''انا لوطیقائے اولیٰ'' (کتاب القیاس Analytica Prior) میں سے اشکالِ حملیہ کی بحث تک طالب علموں کو پڑھنے کی اجازت تھی۔ بقیہ کتابوں کی تعلیم ممنوع تھی۔ علمائے کلیسا ان کتابوں کو اپنے مذہبی معتقدات کے لیے انتہائی مضر سمجھتے تھے۔ البتہ فارابی کے عہد میں یہ پابندی ختم ہوگئی۔ ملاحظہ ہو ابن ابی اُصیبعہ: طبقات الاطباء، الجزء الثانی، ص ۱۳۵۔

۱۰۶۔ معتضد نے اس قتل کے سلسلے میں اپنے موقف کی وضاحت کچھ اس طرح کی ہے۔

ویحك انه دعانی الی الالحاد فقلت له یا هذا انا ابن عم صاحب هذه الشریعة وانا الان منتصب منصبه فالحد حتی اکون من۔ (معجم الادباء، ج۱، ص۱۴۵)

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو: ابن مرتضی، المنیة و الامل فی شرح الکتاب الملل والنحل، مرتب توماس آرنلد، مطبوعہ حیدرآباد، ص۵۳۔

۱۰۸۔ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، مطبوعہ تہران، ص۱۵

۱۰۹۔ سہروردی، حکمة الاشراق، طبعۃ لوریان ۱۹۵۲ء، ص ص ۱۱۔

۱۱۰۔ شیرازی نے اس امر کی تصریح ان الفاظ میں کی ہے۔

وقداتی المصنف حکمهم ومذاهبهم فی هذا الکتاب وهو بعینه ذوق فضلاء یونان وهاتان الامتان متوافقان فی الاصل کما ذکر جاماسف تلمیذ ذردشت وفرشاد شیر و بوز مرجمهرالمتاخرو من قبلهم مثل الملك کیومرث و طهورث و افریدون و کیخسرو وزردشت من الملوك الافاضل و قداتلف حکمهم حوادث الدهر... والمصنف اظفر باطراف منهاراه موافقة للامور الکشفیه الشهودیه، امتحنهاو کملها۔

۱۱۱۔ فاروق القاضی، آفاق التمرد: قرأة نقدیةفی التاریخ الاروبی والعربی الاسلامی، الموسسہ العربیۃ للدراسات والنشر، قاہرۃ ۲۰۰۴ء، ص۴۹۳۔

۱۱۲۔ الفارابی، آرأ اهل المدینة الفاضله، تقدیم و تعلیق ألبیرنصری نادر، بیروت، الطبعة الخامسه، ص۱۱۵۔

۱۱۳۔ روح کی قوت کو فارابی نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ان قوی روح الانسان تنقسم الی قسمین: قسم موکل بالعمل و قسم موکل بالادراك۔ والعمل ثلاثه اقسام: نباتی و حیوانی و انسانی۔ والادراك قسمان: حیوانی و انسانی۔ وهذه الاقسام الخمسة موجودة فی الانسان و یشارکه فی کثیر منها۔ (مقالة فی اغراض مابعد الطبیعه، مطبوعہ ۱۳۴۹ھ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد)

۱۱۴۔ ملائکہ کے سلسلے میں فارابی کے اصل الفاظ اس طرح ہیں۔

الملائکة صور علمیة جواهرها علوم ابداعیة لیست کالواح فیها نقوش او صدور فیها علوم بل هی علوم ابداعیة قائمة بذواتها تلحظ الامر الا علی فینطبع فی هو یاتها ما تلحظ وهی مطلقة لکن الروح القدسیة یخاطبها فی الیقظة والروح البشریة تعاشرها فی النوم۔ (فصوص الحکم، ص ص ۷۵-۱۷٤ ضمن المجموع من مولفات ابی نصر الفارابی)

۱۱۵۔ مقالة فی اغراض مابعد الطبیعه، مطبوعہ ۱۳۴۹ء دائرۃ المعارف، حیدرآباد۔

۱۱۶۔ ملاحظہ ہو فارابی، کتاب الملة، تعلیق محسن مہدی، بیروت، ۱۹۶۸ء

۱۱۷۔ ابن مسکویہ، الفوز الاصغر، (فی کیفیة الوحی، المسئالة الثالثه، فصل الرابع)، بیروت، ۱۳۱۹ھ

۱۱۸۔ ترجمہ: زبان حال تمثیل کے طور پر، مشاہد اور محسوس ہوتی ہے۔ اور یہ انبیاء اور رسولوں کا خاصہ ہے جس طرح زبانِ حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں اور گفتگوئیں سنتے ہیں، تو پیغمبر لوگ (علیہم السلام) ان چیزوں کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں، اور یہ چیزیں ان سے بیداری کی حالت میں باتیں کرتی ہیں۔ غزالی، المضنون بہ علی غیر اہلہ (محولہ شبلی نعمانی، علم کلام، ص ۱۴۰)

فلسفیانہ مباحث کے در آنے سے بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ ہمارے متکلمینِ اسلام پر وہ حقیقتیں بھی اِفشا ہونے لگی ہیں جس پر بوجوہ وحیِ ربانی نے خاموشی اختیار کر رکھی تھی۔ لیکن فی الواقع ان تمام قیل وقال سے اکتشاف حقیقت تو کجا ہم وحی آمیز عقلی رویے سے مسلسل دور ہوتے رہے۔ مثال کے طور پر روح کے مسئلہ کو لیجئے۔ قرآن مجید کا یہ جواب کہ قل الروح من امر ربی اس خیال سے عبارت تھا کہ ترسیل وحی کا راز ابعادِ مختلفہ یعنی مکاں اور لامکاں کے ابعادی فرق کے سبب ممکن نہیں اور اسی سبب نفخِ روح یعنی شعور کی سرّیت سے پردہ اٹھانا بھی انسانی ذہن کو کچھ زیادہ منور و متجلی نہیں کر سکتا۔ غزالی نے احیاء العلوم میں تو اس راز سے پردہ اٹھانے کی تو ضرورت محسوس نہیں کی کہ یہ ایک ایسی کتاب تھی جس کے مخاطب عوام کالانعام تھے البتہ مضنون صغیر میں روح کی حقیقت سے یہ کہہ کر پردہ اٹھا دیا کہ ''وہ جوہر ہے لیکن جسم نہیں۔ اس کا تعلق گو کہ بدن سے ہے لیکن کچھ اس طرح ہے کہ وہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے نہ محل۔'' اب اس راز سے واقفیت کے لیے لازم ہے کہ ان اصطلاحوں کا علم بھی ہو جس سے پہلی نسل کے مسلمان یقیناً واقف نہ تھے اور شاید اسی سبب شارع نے

روح کی حقیقت پر سکوت اختیار کیا۔ رہے وہ لوگ جو کلامیوں کا ذہن رسا رکھتے ہیں تو ان کے لیے اس راز کی عقدہ کشائیوں کی کہ روح کا جوہر ہونا اس سبب سے ہے کہ وہ اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور ادراک عرض ہے اور فلسفیانہ اصولوں کے مطابق عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا اس لیے لازم ہے کہ روح جوہر ہو ورنہ ادراک کی صفت اس سے جاتی رہے گی۔ ثانیاً جسم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ روح اگر جسم ہوتی تو اس میں طول وعرض ہوتا اور پھر اس کے مختلف اجزاء بھی کئے جاسکتے۔ پھر ایک جز میں ایک چیز پائی جاتی تو دوسرے جز میں اس کا نقیض۔ یعنی ایک جز میں اگر زید کا علم ہوتا تو دوسرے جز میں اس کا جہل۔ گویا ایک ہی زمانے میں وہ ایک شئے سے واقف بھی ہوتی اور ناواقف بھی اور یہ امر محال ہے۔ ثالثاً اب رہی روح کے متصل و منفصل یا داخل وخارج نہ ہونے کی بات تو اس کا سبب یہ ہے کہ یہ تمام اوصاف جسم کے ساتھ ہی خاص ہیں۔ اور جب روح سرے سے جسم ہی نہیں تو اس پر ان امور کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ یہ تھا وہ راز جو کلامی طرز فکر نے غزالی پر منکشف کیا جس کی علمی ہیبت ایک زمانے تک ان خواص پر قائم رہی جو رازِ خدائی سے واقفیت کے شوق میں وحی ربّانی کے جادۂ مستقیم کو چھوڑ کر فلسفہ کی بے سمت وادیوں میں آ بھٹکے تھے۔ حیرت ہوتی ہے کہ وحی ربانی کے حاملین پر ازکارِ رفتہ یونانی مباحث کی مفروضہ جلالت کا طلسم اس قدر کیسے طاری ہوگیا کہ وہ ان امور پر اپنے دل ودماغ کو حرکت دینے کے بجائے محض یونانیوں کی جگالی کرتے رہے کہ یہ اکتشافِ حقیقت تو ارسطو نے اثولوجیہ میں بہت پہلے کر رکھا تھا۔ آخر یہ کیسے ممکن ہوا کہ فارابی، ابن سینا اور غزالی جیسے اساطین قرآن مجید کے علی الرغم ارسطا طالیسی ظن وتخمین پر ایمان لے آئے اور اس پر انھیں خواص جیسے ادراکِ حقیقت کا گمان بھی ہوتا رہا۔

۱۱۹۔ مسئلہ خلافت کے سلسلے میں اموی، عباسی اور آلِ بیت کو استحقاق فراہم کرنے والی حدیثوں کا کثرتِ تعداد اور اختلافِ طرق کے سبب احاطہ مشکل ہے۔ چونکہ یہ تمام حدیثیں سیاسی ضرورت کے تحت وجود میں آئی ہیں اس لیے قرآنی دائرۂ فکر میں ان کے تحلیل وتجزیہ سے حقیقت آشکار ہوجاتی ہے۔ ان روایتوں کے اندازِ بیان میں بھی ابتداء سے ہی ابہام کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں مروی جابر بن سمرہ کی مشہور حدیث کو لیجئے جس میں رسول اللہؐ سے منسوب ہے کہ آپؐ نے فرمایا: سمعت رسو ل الله صلى الله عليه و سلم يقول لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها فقلت لأبى ما قال فقال: كلهم من قريش۔ جیسا کہ یہ روایت بتاتی ہے راوی اصل بات سمجھنے سے قاصر رہا۔ وہ تو کہیے کہ اس کے والد نے اس کی مشکل یہ کہہ کر حل کردی کہ آپؐ نے اس کے بعد كلهم من قريش فرمایا تھا۔ رہی اس قبیل کی حدیثیں جس میں رسول اللہؐ سے اس قسم کے اقوال منسوب ہیں کہ منّا السفاح وان سفاح بنى هاشم (مسند الامام علی، ۱۳/ ۲۴۵) ابن عباس سے مروی یہ قول رسولؐ: منّا ثلاثه منا المنصور و منا السفاح ومنا المهدى اور اسی قبیل کی ایک دوسری روایت (منا القائم، فأماالقائم فتأتيه الخلافة لم يهرق فيها محجمة دم، وأمّاالمنصور فلا ترد له راية، وأمّا السفاح فهو يسفح المال والدم، وأمّا المهدى فيملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما)

(معجم أحاديث المهدی ۱/۲۰۳، دلائل النبوۃ ۷/۴۵۵) اس حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ یہ روایتیں خواہ کتنے ہی متداول مجموعوں میں پائی جاتی ہوں عقل و درایت کے معمولی معیار پر بھی پوری نہیں اترتیں۔ ذرا غور کیجئے جو رسول رحمۃ للعالمین کے منصب پر فائز ہو وہ یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ السفاح مجھ سے ہیں، جو لوگوں کا مال ان سے چھین لے گا اور ان کا خون بہائے گا۔ ایسے لوگ تو اپنے اعمال غیر صالح کے سبب، خواہ رسول اللہؐ سے ان کا نسبی تعلق ہی کیوں نہ ہو، کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح (هود:۴۶)

۱۲۰۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک بن مراوان نے اپنے عہد خلافت میں اہلِ شام کو سفرِ حج سے روک دیا تھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ ابن زبیر جن کی اُس وقت مکہ پر حکومت تھی شامی زائرین کو اپنی بیعت پر آمادہ نہ کرلیں۔ لیکن حج جیسے فریضے پر پابندی سے عمومی بے چینی پھیل گئی۔ اس موقع پر شہاب زہری کی زبانی یہ حدیث سامنے لائی گئی لا تشد الرحال الا الی ثلاثه مساجد المسجد الحرام و مسجدی و مسجد بيت المقدس۔ عبدالملک نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بیت المقدس کو خانۂ کعبہ کا قائم مقام قرار دیا اور اس چٹان پر ایک قُبہ بنوا دیا جس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس پر قدم رکھ کر رسول اللہؐ بلند آسمانوں میں سفرِ معراج پر تشریف لے گئے تھے۔ اس طرح اہلِ شام کو خود اپنے ہی وطن میں حج و طواف کی سہولت حاصل ہوگئی (یعقوبی ۲/۲۶۱)

۱۲۱۔ علوم نبوت کے وارثین کی حیثیت سے علماء کی سماجی حیثیت رفتہ رفتہ اتنی مستحکم ہوگئی کہ ان کی ذات اور ان کا حلقۂ اثر متبادل سیاسی قوت کا علامیہ بن گیا۔ حکمرانِ وقت کے لیے ان کو نظر انداز کرنا یا ان کی ناراضگی مول لینا ممکن نہ رہا۔ لہٰذا غاصب حکمرانوں نے طبقۂ علماء کو داد دہش اور مالی اعانتوں کے ذریعے آرام کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ علماء و محدثین کا ایک بڑا حلقہ نظامِ وقت کی فیاضانہ داد و دہش سے متمع ہونا اپنا حق سمجھتا۔ مثال کے طور پر امام مالک بن انس ریاستی عطیات قبول کرنے میں کچھ مضائقہ نہ سمجھتے۔ ان کا موقف تھا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے پھر علماء سے زیادہ، جو درس و ارشاد کے کاموں میں مصروف ہیں اس مال کا حقدار اور کون ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق امام مالک نے موطا کی تالیف خلیفہ منصور کی تحریک پر ہی کی تھی جس نے ان کی خدمت میں ہزاروں اشرفیاں پیش کی تھیں۔ منصور نے انھیں خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: یا ابا عبدالله انه لم يبق علی وجه الارض اعلم منی و منك وانی قد شغلتنی الخلافة فضع انت للناس كتاباً يتنفعون به (تاریخ ابن خلدون، ۱/۱۱۷، سیر الذھبی، ۸/۱۱۱) ان علماء میں وہ اصحاب اہل بیت بھی تھے جو رسول اللہؐ سے اپنے نسبی تعلق کی وجہ سے خصوصی امتیاز کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ اس پر ان کا وارثِ علوم نبوت ہونا مستزاد تھا۔ مثلاً جعفر صادق کو لیجئے جن کی حیثیت اہل علم کے علاوہ ہاشمی ہونے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل تھی اور جو اس نسبت کے حوالے سے بیت المال سے اپنا حصّہ وصول کرتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی بنی المطلب ہونے کی حیثیت سے مال غنیمت سے اپنا حصّہ پاتے تھے۔ (محولہ الاسلام بین العلماء والحکام لعبدالعزیز بدری، مدینہ منورہ، ۱۹۶۵ء)

۱۲۲۔ عہد رسول سے مسلمانوں کا قلبی تعلق فطری تھا لیکن ہوا یہ کہ اس عہد سے زمانی قربت کو بھی وجہ تقدیس قرار دے لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی نسل کے مسلمان اگر اس اعتبار سے ممتاز تھے کہ انھوں نے آپ کا زمانہ دیکھا تھا تو دوسری نسل کے مسلمانوں کو محض اس اعتبار سے امتیاز حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ان آنکھوں کو دیکھا تھا جو آنکھیں عہد رسول کی شاہد رہی تھیں۔ حالانکہ محمد الرسول الله والذین معه کا اطلاق اس چھوٹے سے گروہ پر ہونا چاہیے تھا جسے آپ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا ہو۔ پھر ان اصحابِ رسول میں بھی قرآن نے بعضوں کو السابقون الاولون کا امتیاز عطا کیا تھا۔ البتہ جن لوگوں نے ایام رسول کی رمانویت کی تبلیغ و تشہیر کی وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عہد رسول میں مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد جو بعد الفتح اسلام میں داخل ہوئی تھی اس کا اسلام سیاسی مصالح کا رہینِ منت تھا۔ انھیں نہ تو رسول اللہؐ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا اور نہ ہی وہ محمد الرسول الله والذین معه کے مخاطب قرار دیئے جا سکتے ہیں: ﴿لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قتل﴾۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ آنے والے دنوں میں عہد رسول سے ان کی یہ زمانی قربت بھی ان کے لیے اعتبار و تقدس کا حوالہ بن گئی۔

۱۲۳۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کا سفرنامہ جو ان کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے روایت کیا ہے، ابن حجّہ، ثمرات الاوراق، تصحیح و تعلیق محمد ابوالفضل ابراھیم، مکتبہ الخانجی، ۱۹۷۱ء

۱۲۴۔ احمد شلبی، ہسٹری آف مسلم ایجوکیشن، بیروت ۱۹۵۴ء، ص ۲۲۔

۱۲۵۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۴۰۔

۱۲۶۔ نظامیہ بغداد کی غیر معمولی شہرت کے سبب یہ تاثر عام ہے کہ شاید سنّی دنیا میں اسلام کے ایک فکری اور علمی قلعہ کی تعمیر کی یہ پہلی کوشش ہو۔ ذہبی جیسے تذکرہ نگاروں نے بھی اس تاثر کو عام کرنے میں اہم رول انجام دیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نظامیہ بغداد کی حیثیت اس سلسلے کے پہلے پتھر کی نہیں بلکہ اس کے منتہیٰ و معراج کی ہے۔ نظامیہ بغداد کا قیام گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ سنّی اسلام کے مبلغوں اور داعیوں کے لیے باقاعدہ ایک علمی دبستان کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں بھی مدرسہ کی حیثیت باقی رہے گی جس کے بغیر اسلام کی تشریح و تعبیر کو عوامی مقبولیت اور استناد فراہم کرنا ممکن نہ ہوگا۔ نظام الملک نے علماء کے اس ادارے کو ریاستی مشنری کے حصّے کے طور پر استعمال کیا۔ نظامیہ مدرسے جو ملک کے مختلف اطراف میں اسی عہد میں قائم ہوئے سنّی اسلام کی ایک ریاستی تعبیر کی کوشش تھے ورنہ غیر منظّم اور نامحسوس طریقے سے یہ عمل تو پہلے سے جاری تھا۔ خود نظام الملک نے الپ ارسلان کے دور ۴۵۰–۴۵۵ھ میں نظامیہ بغداد کے قیام سے پہلے نیشاپور میں ایک نظامیہ مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ امام جوینی کی جب ۴۷۸ھ میں موت ہوئی تو اس وقت نظامیہ نیشاپور کی سربراہی پر انھیں تیس سال کی مدت بیت چکی تھی۔ بغداد اور نیشاپور کے علاوہ نظام الملک نے بلخ، ہرات، بصرہ، مرو، آمول، موصل اور طبرستان میں بھی نظامیہ مدرسے قائم کئے تھے۔ سبکی کہتے ہیں کہ عراق اور خراسان کے تقریباً ہر قابل ذکر شہر میں نظامیہ مدرسوں کی کوئی شاخ قائم تھی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظامیہ مدرسوں کا یہ سلسلہ دراصل رائے عامہ کو کنٹرول کرنے اور دل و دماغ کو قابو میں کیے رکھنے کی ایک سوچی سمجھی حکمت عملی تھی ورنہ سنّی اسلام کے قلعوں کی حیثیت سے جیسا کہ ہم نے عرض کیا علوم شرعی کے مراکز کے قیام کا سلسلہ کم از کم تین چار نسلوں سے چل رہا تھا مثال کے طور پر بیہقیہ مدرسے کو لیجیے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا قیام اس وقت ہوا جب نظام الملک (۴۱۰ھ) پیدا بھی نہ ہوئے تھے (تاریخِ بیہقی)۔ اس قبیل کی ایک دوسری مثال خود نیشاپور میں سعیدی کا معروف مدرسہ ہے جسے ۳۹۰ھ میں امیر نصر ابن سبکتگین نے قائم کیا تھا۔ سبکی کہتے ہیں کہ غالباً نظام الملک وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان مدرسوں میں طلباء کے لیے باقاعدہ وظیفہ مقرر کیا۔ (سبکی، طبقاتِ شافعیہ الکبریٰ، قاہرہ ۱۹۶۴ء ۴/۳۱۴)۔ دیکھا جائے تو نظام الملک کا یہ قدم بڑی حد تک خلفائے فاطمیین کے اس اقدام کے مشابہ نظر آتا ہے جنھوں نے فاطمی داعیوں کے لیے جامع ازہر کے نام سے ریاستی سرپرستی میں اس خیال سے ایک فکری قلعہ قائم کیا کہ یہ ریاست کی اسلامی تعبیر پر رائے عامہ ہموار کر سکیں اور اس طرح ریاست کی نظری بنیادوں کو استحکام نصیب ہو۔

۱۲۷۔ ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۔

۱۲۸۔ ماوردی ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جہاں اسلامی ریاست مسلسل روبہ زوال تھی۔ مختلف علاقوں میں مقامی امراء اور قبائلی سرداروں نے بزورِ بازو اپنی حکمرانی کا اعلان کر رکھا تھا۔ ایک کمزور خلیفہ کے لیے جس کا دائرۂ اثر قصر خلافت تک سکڑ کر رہ گیا ہو اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ ان مقامی حکمرانوں کو اپنا نمائندہ تسلیم کر لے۔ اس صورتِ حال نے سیاسی نظام کے مستقبل کے سلسلے میں زبردست مایوسی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ ماوردی شاید صورتحال کی نزاکت کو سمجھتے تھے انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ اصلاحِ احوال کی کوئی کوشش خلیفۂ وقت کے بس سے باہر ہے سو انھوں نے نظری طور پر اس مسئلہ کا حل یہ نکالا کہ امارت الاستیلاء یعنی امارت بزورِ قبضہ کو تفویض امارت کے ایک اصولی طریقے کے طور پر قبول کر لیا۔ بقول ماوردی گورنر یا سلطان جن کی حیثیت نائبینِ خلیفہ کی ہوتی ہے دو طرح سے بنائے جا سکتے ہیں۔ یا تو انھیں نامزد کیا جائے یا انھوں نے از خود بزورِ بازو اپنے آپ کو اس منصب پر فائز کر لیا ہو۔ آلِ بویہ، آلِ سلجوق اور غزنوی حکمرانوں کا تعلق اسی دوسری قسم سے تھا۔ (ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷)

۱۲۹۔ تغرل بیگ نے حنفی علماء کو جن بڑے عہدوں پر مامور کیا ان میں علی بن عبید اللہ الخاطبی کا نام تاریخی مصادر میں خاصا نمایاں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خاطبی اسفہان کے قاضی القضاۃ بنائے گئے جو روایتی طور پر شافعیوں کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح رَے میں ایک نئی حنفی مسجد کا قیام اور وہاں حنفی قاضی جن کا تعلق نیشاپور کے مشہور سعیدی خاندان سے تھا گویا اس بات کا واضح اشارہ تھا کہ سلجوقی حکمراں شافعیوں کے قیمت پر حنفیت کے فروغ کا کام انجام دے رہے ہیں۔ (Madelung, Wiffred, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, London, Variorum, 1985, p. 30.)

سلجوقی حکمرانوں کے عہد میں شافعیوں کے روایتی گڑھ میں علمائے احناف کی یورش جاری رہی۔ نظام الملک کے پراسرار قتل کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا عین حکومت کی سرپرستی میں شافعیوں کا خون حلال کرلیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان محمد بن ملک شاہ نے اصفہان کی جامع مسجد پر حملہ کے لیے باقاعدہ فوج کا ایک دستہ بھیج دیا جس کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شافعیوں کا گڑھ ہے۔ اصفہان اور ہمدان کی جامع مسجدوں میں حنفی امام متعین کئے گئے اور اس طرح شافعیوں کی تذلیل کے لیے کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا گیا۔ آگے چل کر اس مسلکی لڑائی نے باقاعدہ خانہ جنگی کی شکل اختیار کرلی جو بالآخر علماء اور ان کے سرپرستوں کی مکمل تباہی پر منتج ہوا جسے تاریخی مصادر میں سقوطِ بغداد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (نوراللہ کسائی، مدارس نظامیہ وتطہیراتِ علمی، تہران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ھ، ص ۱۴)

۱۳۰۔ سلجوقی حکومت نے اپنے حامیوں کو نوازنے کا ایک طریقہ یہ نکالا تھا کہ وہ انھیں زمینوں کے قطعات اور بعض اوقات بڑے بڑے علاقے وقف میں دے دیا کرتے تھے۔ بسا اوقات یہ زمینیں اپنے اصل مالکوں سے ان کی مرضی کے خلاف حاصل کی جاتیں۔ سلطان کی اس نگاہِ خاص سے مدارس اور خانقاہوں کو بڑی بڑی اوقاف حاصل ہوگئی تھیں۔ دوسری طرف مقامی امیروں نے بھی اس نئے قانون کا سہارا لے کر کمزوروں کی زمینیں غصب کرلی تھیں۔ صورتحال کی نزاکت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ نظامیہ بغداد کی سربراہی کے لیے جب ابواسحٰق شیرازی کو پیشکش کی گئی تو انھوں نے یہ کہہ کر معذرت کرلی کہ انھیں یہ شبہ تھا کہ اس مدرسے کی تعمیر میں جو زمین اور ساز وسامان استعمال ہوا ہے اسے جائز طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ گو کہ کچھ دنوں بعد نظام الملک کے اطمنان دلانے پر انھوں نے مدرسۂ نظامیہ کی سربراہی قبول کرلی لیکن مدرسہ میں نماز پڑھنے سے احتراز کرتے رہے اس لیے کہ شافعی فقہ کے مطابق کسی ایسی جگہ نماز نہیں ہوسکتی جسے غاصبانہ طریقے سے حاصل کیا گیا ہو۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ۱، ص ۴۱۴۔

۱۳۱۔ غزالی نے اپنے ایک فتویٰ میں اس صورتحال پر سخت کرب واضطراب کا اظہار کیا کہ خانقاہیں جنھیں قناعت کا مظہر ہونا چاہیے ان سلاطین کے عطیات پر پھل پھول رہی ہیں جنھوں نے حرام طریقوں سے دولت جمع کی ہے۔ بقول غزالی ایسا شخص جو اس طرح کے حرام اوقاف سے گذر بسر کرتا ہو صوفی کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

(نصراللہ پورجوادی، دو مجدد: پژوہشهایی درباره محمد غزالی و فخررازی، دربارۂ اموالِ خانقاہ، تہران، ۱۳۸۱ھ، ص ص ۹۱-۸۷)

۱۳۲۔ تیسری چوتھی صدی میں زہّاد کے دائروں اور زاویواں کا تذکرہ تاریخی مصادر میں کثرت سے ملتا ہے البتہ چوتھی صدی کے اخیر اور پانچویں صدی میں صوفیوں کی خانقاہ تعلیم وتربیت کے شخصی دبستانوں کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ سلجوقی عہد میں مدارس کی طرح خانقاہیں بھی عطیات اور اوقاف سے نوازی جانے لگی تھیں۔ زکریا قزوینی نے اپنی کتاب آثار البلاد (۶۶۱ھ) میں ابوسعید ابی الخیر کو خانقاہ کے بانی کے طور پر پیش کیا ہے لیکن دوسرے تاریخی

مصادر سے اس خیال کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اسرار التوحید جو ابوسعید کے ملفوظات پر مشتمل ہے اس میں ابوعبدالرحمٰن السُلمی (متوفی ۴۱۲ھ)، عبداللہ باکو (متوفی ۴۲۰ھ)، امام قشیری (متوفی ۴۶۵ھ) کے خانقاہوں کی زیارت کا تذکرہ موجود ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی کی ابتداء سے زہّاد کے حلقے باقاعدہ اداروں میں متشکّل ہونے لگے تھے۔ ملاحظہ ہو۔ زکریا قزوینی، آثار البلاد اور ابن منور، اسرار التوحید۔

۱۳۳۔ مثال کے طور پر ابوسعد الاستر بادی (متوفی ۴۴۰ھ) کو لیجئے جو ایک تبحر شافعی عالم کے علاوہ صوفی کی حیثیت سے بھی معروف ہیں، انھوں نے مدارس قائم کئے۔ کچھ یہی معاملہ ابوسعد الکرکوشی (متوفی ۴۰۴ھ) کا بھی ہے جنھوں نے بیک وقت مدرسہ بھی قائم کیا اور خانقاہ کی بنیاد بھی رکھی (السبکی، طبقات الشافعیہ، ۴/۲۹۳)، ابوعلی دقّاق (متوفی ۱۰۱۵ء) اور ابوالقاسم قشیری نے ۳۹۱ھ میں مدرسہ قشیریہ کی بنیاد رکھی۔ خود غزالی کے آخری ایام میں ان کا تعلق مدرسہ اور خانقاہ دونوں سے تھا۔

۱۳۴۔ کہا جاتا ہے کہ خواجہ ابوعلی فرمادی (متوفی ۱۰۸۲ھ) طلب علم کی خاطر سراجان مدرسے میں داخل ہو گئے تھے اسی دوران ان کی ملاقات شیخ ابوسعید ابی الخیر سے ہوگئی جن کی محبت بالآخر انھیں مدرسے سے خانقاہ میں کھینچ لائی۔ ملاحظہ ہو۔ ابن منور، اسرار التوحید، ۱/۱۱۹۔

۱۳۵۔ ماوردی کے امارۃ الاستیلاء کی طرح جو بزور باز و قائم ہو جاتا ہے غزالی نے الاقتصاد فی الاعتقاد میں تفویض کی اصطلاح استعمال کی۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ خلیفہ اپنے نائبین یا گورنروں کو اختیارات تفویض کرے لیکن عملی صورتِ حال یہ تھی کہ سلجوقی حکمراں خلیفہ کے تفویض کردہ اختیارات کے محتاج نہیں تھے۔ اس کے برعکس ان کی عسکری قوت سے خلافت کا علامتی ادارہ قائم تھا۔ ان کی تلواریں خلیفہ کو قوت بخشتیں جس کے جواب میں خلیفہ انھیں اندازِ بے بسی سے ولایۃ عطا کرنے پر مجبور تھا۔ گویا سلطان وہ نہ تھا جسے خلیفہ انھیں نامزد کرے بلکہ جس کا اقتدار بزورِ باز و قائم ہو جائے اور پھر اس کے فرامین مختلف بلاد و امصار میں نافذ ہونے لگیں۔ گو کہ یہ صورتِ حال تکلیف دہ تھی، غزالی کے نزدیک اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا: الولایۃ نافذۃ للسلاطین فی اقطار البلاد المباعینۃ للخلیفۃ۔ (احیاء العلوم، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ج ۲، ص ۱۱۶۔)

۱۳۶۔ دو بیتی یا مسدّس کے شاعر بابا طاہر عریاں عوامی مقبولیت کے حامل ان شعراء میں ہیں جن کے اشعار زبانِ زد عام ہونے کی وجہ سے کسی فردِ واحد کی میراث نہیں رہ جاتے۔ بابا طاہر کی مسدّس میں مختلف نامعلوم شاعروں کی کاوشیں بھی گزرتے وقتوں کے ساتھ شامل ہوگئی ہیں۔ ہمارے لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ بابا طاہر خضر کے مانند کوئی اساطیری کردار ہے یا کوئی واقعی تاریخی شخصیت۔ بعضے کہتے ہیں کہ ان کا زمانہ دیلمی عہد ہے جیسا کہ مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان ہدایت کا خیال ہے۔ کوئی انھیں عین القضاۃ ہمدانی (متوفی ۵۲۶ھ) کا ہم عصر بتاتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ وہ ناصر الدین طوسی کے زمانے میں موجود تھے۔ ان تاریخی بیانات سے قطع نظر ہمارے لیے اہم بات یہ ہے کہ عہد عباسی کے مسلم معاشرے میں جب اضمحلال خلافت کے سبب سلطانی کا ظہور ہوا

اور حکمرانوں کے لیے اپنے سیاسی استحقاق پر دلیل لانا ممکن نہ رہا اس وقت متصوفین کے حلقے نے اس خلا کو پُر کیا۔ جس امر پر کتاب وسنت سے دلیل قائم نہ ہوتی تھی صوفی شیخ کی برکتیں اس پر اپنی برکتوں کی مہر تصویب ثبت کر دیا کرتی تھی۔ اس نئے آسمانی طائفہ کا تقدس وحی ربّانی سے کچھ کم نہ تھا کہ صوفی شیخ چشم زدن میں آسمان سے نازل ہوتا، پہاڑوں کی بلندیوں پر نظر آتا، حکمرانوں کو پروانۂ حکمرانی عطا کرتا اور آناً فاناً ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا۔ خضر پہاڑ پر صوفیاء کے ظہور کے قصّے اور برکتوں کی تقسیم کی کہانیاں عوام الناس کو اس امر کا یقین دلاتیں کہ ترک سلجوقوں کی سیفِ بے نیام کو مشیتِ ایزدی کی تائید حاصل ہے۔

۱۳۷۔ محمد بن علی راوندی، راحت الصدور، مرتب محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱ء، ص ۹۸، ۹۹۔

۱۳۸۔ ابن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید، تہران، ۱۹۹۷ء، ۱/۱۵۶۔

۱۳۹۔ ماوردی کا امارۃ الاستیلاء فاطمی اور اندلس کی اموی حکومتوں کے جواز پر کوئی واضح دلیل تو قائم نہ کر سکا البتہ مختلف بلاد وامصار میں امراء وسلطان کی بغاوتوں کو بڑی حد تک نظام خلافت کا قانونی توسیعہ سمجھا جانے لگا۔ شارح کو اس بات کا اطمنان تھا کہ ان خود مختار ریاستوں کو، بجبوری ہی سہی، حق تنفیذی عطا کرنے کے بعد وہ ریاستیں دائرۂ خلافت کا حصّہ بن گئی ہیں جہاں شرعی قوانینِ حدود کا نفاذ جاری ہے اور قاضی شرعی ہدایات کے مطابق فیصلہ کر رہے ہیں۔ اپنے پیشرو کے مقابلے میں جوینی کو ایک نئی صورتِ حال کا سامنا تھا۔ خلیفہ کا وجود تو پہلے بھی علامتی تھا اب سلطان الپ ارسلان کی موت (۴۶۵ھ) کے بعد سلطانی بھی مضحمل ہو گئی تھی۔ غیاث الامم میں جوینی نے روایتی طرزِ فکر کے برعکس جہاں خلیفہ کا قرشی ہونا لازم سمجھا جاتا تھا، اس خیال کی وکالت کی کہ سلطان اور خلیفہ کے اضمحلال کی اس نازک صورتحال میں مناسب یہ ہے کہ اسلام کی مدافعت کی خاطر نظام الملک خود منصب امامت پر قابض ہو جائیں۔ جوینی کے نزدیک امامت کے لیے قرشی نژاد ہونے سے کہیں زیادہ اہم یہ تھا کہ اس شخص کے اندر اصابت واستقلال کی صفت پائی جاتی ہو اور یہ صلاحیت بدرجۂ اتم نظام الملک میں موجود تھی۔ غزالی نے شرط امامت کے لیے الائمہ من القریش کی روایت کو پوری طرح نظر انداز نہیں کیا البتہ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مسلمانوں میں امامت کے سلسلے میں جو تصور پایا جاتا ہے ان کی بیشتر بنیادیں ظن پر قائم ہیں نص قطعی پر نہیں اور اس لیے اس بارے میں ازسرِ نو غور وفکر کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ فضائح الباطنیہ میں غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام کا قرشی ہونا ایک امر واقعہ ہے نہ یہ کہ امر منصوص۔ مگر اس کے باوجود وہ کسی غاصب کو کرسیٔ خلافت پر اس وقت تک برداشت نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کا قرشی نژاد ہونا ثابت نہ ہو۔ آگے چل کر جب سلجوقی سلطنت کو زوال آ گیا اور خلیفہ الناصر (۵۷۵ھ-۶۲۲ھ) نے اپنے اختیار کی بحالی کی کوششیں تیز تر کر دیں اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ایک بار پھر ایک با اختیار خلیفہ اس ادارے کا کھویا ہوا اعتبار بحال کر دے گا تو اس عہد کے ایک بڑے عالم عمر سہروردی نے خلیفہ کو ظلّ الٰہی ثابت کرنے پر اپنی ساری طلاقتِ لسانی صرف کر دی۔ بقول سہروردی: خلیفہ ناصر کی حیثیت خدا اور انسانوں کے مابین ایک واسطہ کی تھی۔ خدا نے خلیفہ کو انسانوں کی رہنمائی کے لیے زمین

پر اپنا نمائندہ بنایا ہے اور اسے اس روحانی مرتبے پر فائز کیا ہے جہاں کوئی بڑے سے بڑا صوفی بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارے شارحین کے لیے بدلتی صورتحال میں تعبیریں جس طرح متغیر رہیں اس نے اسلام کے حقیقی (normative) قالب کو متشکل ہونے کا امکان بڑی حد تک ختم کر دیا۔ کسی نے خلیفۂ محصور کے وجود کو قابل قبول جانا تو کسی نے خلیفۂ غیر مجتہد کی معطّلی کو وقت کا تقاضہ گردانا۔ کسی کی نگاہیں قرشی نژادی میں الجھ کر رہ گئیں اور کسی نے خلیفہ کو تقدیس کا وہ قالب عطا کیا کہ وہ زمین پر مامور من اللہ خدا کا نمائندہ بتایا گیا۔

۱۴۰۔ الکاسانی حاکم قونیہ ارسلان کی طرف سے سلطان نورالدین محمود کے دربار میں اس وقت سفارت کے لیے بھیجے گئے جب سلطان نے حکومت قونیہ کے خلاف سخت موقف اختیار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نورالدین علماء کا بے حد قدرداں تھا۔ کاسانی کی علمی شہرت کے سبب دربارِ حلب میں ان کی آمد اس حد تک کامیاب رہی کہ سلطان نے انھیں حلب میں ہی سکونت اختیار کرنے کی پیشکش کی اور انھیں مدرسہ الحلویہ کی ذمہ داری سپرد کر دی۔ اسی طرح خلیفۂ وقت کے سفیر کی حیثیت سے ماوردی کو ۱۰۴۲ء اور ۱۰۴۴ء میں سفارت کاری کے لیے شمالی ایران میں غزنوی غاصبوں کی طرف بھیجے جانے کا واقعہ بھی تاریخی مصادر میں معروف ہے۔ (سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲:۲۹۵، ج ۶، بحوالۂ کنوز الذہب) (محولہ الکاسانی، بدائع والصنائع، مترجم محمد الحسن عارف، ج اول، ص ۴۳)

۱۴۱۔ ابتدائے عہد میں مساجد شرعی اور غیر شرعی ہر قسم کے علوم کی درسگاہ تھی۔ بیک وقت مسجدوں میں درس و تدریس کے کئی حلقے قائم ہوتے۔ کہیں شعر و ادب پر گفتگو ہوتی تو کہیں روایات و آثار کا بیان ہوتا اور کہیں تفسیر و تاویل کا سلسلہ چلتا۔ ایک حلقہ کے شارکین، جب جی چاہتا دوسرے حلقے میں جا بیٹھتے۔ واصل بن عطا جنھوں نے حسن بصری کا حلقہ چھوڑ کر خود اپنا حلقہ قائم کر لیا تھا اس کی بابت تاریخی مصادر میں خاصی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، جیسے شہروں میں جو لوگ اہل علم کی حیثیت سے معروف تھے ان کی شہرت مسجدوں میں ان کے قائم کردہ تعلیمی حلقوں کی رہینِ منت تھی۔ آگے چل کر فقہاء کی مجلس مالکی، حنفی، شافعی جیسے ناموں سے ان ہی مسجدوں میں وجود میں آئیں۔ عہدِ عباسی کی ابتدائی صدیوں تک مسجد کو دانش گاہ کی حیثیت حاصل رہی۔ الکُمیت اور حماد راویہ اگر کوفہ کی مسجد میں اپنے ادبی حلقوں کے لیے معروف تھے تو ادھر بغداد میں دربارِ ہارون رشید کا معروف شاعر ابوالعتاہیہ بھی مسجد میں ہی اپنے ادبی شائقین کی تسکین کرتا تھا۔

۱۴۲۔ محولہ عبدالوحید خان، ص ۵۳۳۔

۱۴۳۔ آٹھویں صدی ہجری میں ابن بطوطہ کو بچشم خود مدرسہ مستنصریہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ وہ اس منظر سے بہت محظوظ ہوئے کہ مدرس عمامہ باندھے ہوئے سیاہ لباس پہن کر بیٹھا ہے جس سے ایک خاص وقار اور تمکنت نمایاں ہے۔ (رحلہ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۶۷)

۱۴۴۔ ابن سعد ۷/۱۲۰۔

۱۴۵۔ محولہ شبلی، الغزالی، ص ۱۵

۱۴۶۔ محولہ عبدالوحید خاں، ص ۵۰۷

۱۴۷۔ محولہ شبلی، علم کلام، ص ۶۸۔

۱۴۸۔ الیافعی، ج ۳، ص ۱۲۶۔

۱۴۹۔ امام الحرمین جن کی سماجی اور سیاسی توقیر کا تذکرہ ہمیں مبہوت کر دیتا ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ علم ان پر ختم ہو گیا تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان حضرات کو علمی اسلوب اور تحقیق و تنقید سے واقفیت کم ہی تھی ہاں نزاعی معاملات کی گرد اٹھانے میں انھیں یدطولیٰ ضرور حاصل تھا۔ اپنے مخالفین کے لیے ان حضرات کے دلوں میں جگہ بہت کم تھی لہٰذا جب ان کے خلاف ان کی زبان کھلتی یا ان کا قلم اٹھتا تو انھیں اس بات کا خیال کم ہی رہتا کہ وہ ایک عظیم دین کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر امام الحرمین کی کتاب مغیث الخلق کو لیجیۓ جس میں انھوں نے ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کا محاکمہ کیا ہے۔ بقول مصنف امام ابوحنیفہ کے ساقط الاعتبار ہونے کی پہلی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ ابوحنیفہ نبطی النسل تھے۔ ایک غیر معروف عجمی خاندان کا فرد بھلا علمی طور پر کیسے معتبر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں بعض ایسی فحش تاریخی غلطیاں ہیں جو امام الحرمین کے علمی مرتبے پر سوالیہ نشان لگانے کے لیے کافی ہیں۔ ایک مثال ملاحظہ کیجیۓ: لکھتے ہیں کہ ہارون رشید کے دربار میں جب امام شافعی کو دعوت دی گئی تو ان کے غیر معمولی اعزاز و اکرام پر قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن الشیبانی جو وہاں پہلے سے موجود تھے حسد میں جلنے لگے۔ حالانکہ تاریخی اعتبار سے شافعی کی بغداد آمد سے پہلے ہی قاضی ابو یوسف کا انتقال ثابت ہے۔ اسی پر بس نہیں امام الحرمین نے اس کتاب میں ان بازاری قصوں کو نقل کرنا بھی مناسب جانا ہے جن سے ان کے مسلک کی معمولی تائید ہوتی ہو۔ مثلاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ محمود غزنوی کے دربار میں قفال نے حنفیوں کی نماز کچھ اس طرح ادا کی کہ انھوں نے کتّے کی کھال اوڑھی، جسم پر غلاظت لپیٹی، نبیذ سے وضو کیا۔ فارسی میں تکبیر کہتے ہوۓ ''دو برگ سبز'' بولے، سجدے کے نام پر دو ٹھوکریں لگائیں، تشہد کے بعد بصوت عالی قصداً ریاح خارج کی اور پھر سلام پھیرے بغیر سلطان سے گویا ہوۓ کہ حضور لیجیۓ حنفیوں کی مسنون نماز ادا ہو گئی۔ اس قسم کے واقعات سے مخالف مسلک کی تضعیف ہوتی ہو یا نہ ہو البتہ امام الحرمین کہلانے والے شخص کی علمی حقیقت ضرور عیاں ہو جاتی ہے۔

اب آیئے ان کے شاگرد رشید حجۃ الاسلام امام غزالی کے غیر علمی اور اساطیری طرز فکر کا بھی کچھ بیان ہو جائے۔ جن کی مشہور زمانہ کتاب احیاء العلوم کا حال یہ ہے کہ وہ بے سروپا روایتوں، قصّے کہانیوں اور ضعیف حدیثوں سے پٹی پڑی ہے۔ قوت القلوب میں ابوطالب مکی نے جو بے سروپا روایتیں نقل کر دیں انھیں غزالی نے کسی تحقیق و تجزیے کے بغیر اپنی کتاب میں جگہ دے دی۔ بقول ابن جوزی، جیسا کہ انہوں نے ابوطالب مکی کے بارے میں لکھا ہے: ''صنف کتاباً سماہ قوۃ القلوب و ذکر فیہ احادیث لااصل لہا۔''

غزالی کے غیر علمی منہجِ تصنیف کا اندازہ صرف اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے۔ بقول غزالی عمر بن عبدالعزیز جو اموی خلفاء میں اپنے زہد و تقویٰ کے سبب غیر معمولی شان

کے حامل تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی پیدائش میں ایک اہل دل کی تبرکات کا دخل تھا واقعہ یوں ہے جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے کہ سلیمان بن عبدالملک نے اپنے عہد کے ایک مشہور اہل سلوک ابو حازم سے ان کی افطاری کا بچا کھچا مانگ لیا تھا پھر سلیمان نے مسلسل تین دن کے روزے رکھنے کے بعد ان ہی بزرگ کے افطار سے روزہ کھولا اور تب اپنی بیوی سے ہمبستر ہوئے جس سے عبدالعزیز یعنی عمر بن عبدالعزیز کے والد پیدا ہوئے۔ اسلامی تاریخ کا ایک معمولی طالب علم بھی اس بات سے واقف ہے کہ عمر بن عبدالعزیز سلیمان بن عبدالملک کے پوتے نہیں تھے پھر جو لوگ مستظھری میں غزالی کے اس بے اصل قصے کو پڑھتے ہیں وہ حجۃ الاسلام کے معیار تحقیق و تجزے کے بارے میں آخر کیا رائے قائم کر سکتے ہیں۔

۱۵۰۔ علامہ الکوثری الحنفی نے بھی اپنی کتاب احقاق الحق بابطال الباطل فی مغیث الخلق میں کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔

۱۵۱۔ ذوالشرفین کا نام سید مرتضیٰ تھا جو اپنے وقت کے متمول اور مشہور عالم و محدث تھے (دیکھئے الیافعی، ج ۳، ص ۱۳۳)

۱۵۲۔ فقیہ العراقین ابن صباغ کا لقب تھا جو ایک زمانے میں مدرسہ نظامیہ کی صدرات پر متمکن رہے تھے۔ (الیافعی، مرأۃ الجنان، ج ۳، ص ۱۳۵)۔

۱۵۳۔ ایضاً

۱۵۴۔ بقول انوشرواں، جو خلافت عباسیہ میں ایک وزیر تھے، غزالی کا اوائل عمری میں یہ حال تھا کہ وہ اپنے القاب میں مجھ سے اضافے کی خواہش رکھتے تھے۔ ”ھذا الذی کان فی اول عمرہ یستزیدنی فضل لقب فی القابہ“ (ابن جوزی، المنتظم، ج ۹، ص ۱۷۰)

۱۵۵۔ سفر نامہ، ص ۲۷۵، ج اول، باب ۲۸

۱۵۶۔ تاریخی مصادر سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابی بکر بن فورک الاسفہانی متوفی ۴۰۵ھ کا مدرسہ پہلا باقاعدہ مدرسہ کہلانے کا مستحق ہے۔ امام الحرمین جوینی نے اس مدرسے میں تعلیم پائی تھی۔ نیشاپور میں ابو اسحٰق ابراہیم اسفرائنی کا مدرسہ بھی اس اعتبار سے اہم ہے کہ وہاں ان کے شاگرد شافعی عالم بیہقی نے درس کا مسند سنبھال لیا تھا جس کے سبب اس کی شہرت مدرسہ بیہقیہ کے نام سے ہوگئی۔ نیشاپور میں اس عہد میں ایک اور مدرسہ امام ابوحنیفہ عبدالرحیم بن محمد البیشکی کا بھی موجود تھا۔

محمد عبدالرحیم غنیمہ، تاریخ الجامعات الاسلامیہ الکبریٰ، دارالطباعت المغربیہ، ططوان، ۱۹۵۳ء

۱۵۷۔ نظامیہ بغداد جسے سماجی اور علمی جاہ و وقار کی علامت سمجھا جاتا تھا اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات طئے تھی کہ اس کی سربراہی اشعری المسلک شافعی عالم دین ابو اسحٰق شیرازی کریں گے۔ شیرازی حنابلہ کے سخت خلاف تھے اور اپنی اس ناپسندیدگی کا برملا اظہار کیا کرتے تھے۔ نظامیہ جیسے مؤقر ادارے کی سربراہی پر ایک ایسے شخص کا فائز ہونا حنابلہ کو گوارا نہ تھا جس کے سبب سخت تنازعہ کھڑا ہو گیا لیکن حنبلیوں کی قوت شافعیوں اور حنفیوں کے مقابلے میں

خاصی کم تھی سو ابو اسحاق شیرازی اسی طمطراق کے ساتھ اپنے منصب پر قائم رہے۔

۱۵۸۔ امام شافعی کلام کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں علمائے کلام کے خلاف سخت موقف اختیار کیا ہے۔

بقول شافعی: ”ماتردی احد فی الکلام فافلح“

انھیں سے دوسری روایت ہے۔

”لوعلم الناس مافی الکلام فی الاھواء لفروا منه کما یفر من الاسد“

مزید فرماتے ہیں:

”حکمی فی اھل الکلام ان یضربو ا بالجرید والنعال ویطاف لھم فی القبائل والعشائر و یقال ھذا جزاء من ترك الکتاب والسنة واقبل علی الکلام“

۱۵۹۔ الخوارزمی علوم کی تقسیم کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے۔

”وجعلته مقالتین احداھما العلوم الشریعة وما یقترن بھا من العلوم العربیة والثانیة لعلوم العجم من الیونا نیین وغیرھم من الامم“

پہلا مقالہ چھے علوم کا احاطہ کرتا ہے جو اس طرح ہیں، فقہ، کلام، نحو، شعر، کتابتِ دیوان اور تاریخ دوسرا مقالہ جو علوم العجم سے متعلق ہے۔ فلسفہ، منطق، طب، حساب، ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الحیل اور کیمیاء کا احاطہ کرتا ہے۔ مزید دیکھئے۔ مفاتیح العلوم للخوارزمی، ص۴۔

۱۶۰۔ غزالی علم کی ثنویت کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں: علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) علوم شرعیہ (۲) علوم غیر شرعیہ۔

علوم شرعیہ سے میری مراد وہ علوم ہیں جو انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے براہ راست حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی طرف عقل کی رہنمائی اس طریقہ سے نہیں ہوسکتی جیسے عقل کے ذریعہ علم حساب سیکھا جاتا ہے، نہ وہ تجربہ سے حاصل ہوسکتے ہیں جیسے علم طب کی تدوین ہوتی ہے اور نہ محض سننے سے ان کا حاصل کرنا ممکن ہے جیسے علم لغت حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو علوم غیر شرعیہ ہیں، ان میں بعض پسندیدہ ہیں اور بعض ناپسندیدہ۔ اور بعض ایسے جو صرف درجۂ مباح رکھتے ہیں۔ (احیاء العلوم، ج۱)۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ غزالی نے فقہ کو دنیوی علوم میں شمار کیا ہے۔ غزالی کے بقول ابتداء میں فقہ کا جو مطلب تھا وہ اب نہ رہا کہ فقہ اب توحید، تذکیر اور حکمت سے خالی تھی۔ انھوں نے یہ دلیل دی کہ قرن اوّل میں تفقّہ کا لفظ تزکیۂ نفس، خوفِ آخرت پر محیط تھا جب کہ آج اس سے طلاق، عتاق، لعان، سلم اور اجارہ کے مسائل مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لیے متقدمین فقہاء غزالی کے نزدیک علمائے دنیا ہیں۔ بقول غزالی فقہ سے زیادہ اشتغال کے نتیجے میں علمائے دنیا کی ایک ایسی کھیپ پیدا ہوتی ہے جن کے دل سخت اور خشیت سے خالی ہوتے ہیں:

”فذالك لا یحصل به انذار ولا تخویف بل التجرّد لهٗ علی الدوام یقسی القلب و ینزع الخشیة منه کما نشاھد الان من المتجر دین له۔“ (دیباچہ احیاء العلوم)

۱۶۱۔ غزالی نے اس صورتِ حال کا شکوہ ان الفاظ میں کیا ہے۔

”فکم من بلدة ليس فيها طبيب الامن اهل الذمة و لا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء من احكام الفقه ثم لا نرى احداً يشتغل به و يتها ترون على علم الفقه“

بقول غزالی اس کا سبب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ

أن الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام و تقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأفران والتسلط به على الأعداء؟ هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء۔ (دیباچہ، احیاء العلوم)

علوم شرعی پر یہ اصرار اس قدر بڑھا کہ چھٹی صدی ہجری کے خاتمے تک ان مدارس کے لیے ریاستی بجٹ کا بڑا حصّہ وقف ہو کر رہ گیا۔ نظامیہ بغداد کے علاوہ صرف بغداد میں تیس بڑے مدارس قائم ہو گئے۔ بقول ابن جبیر ان میں سے ہر مدرسہ اپنی جگہ ایک شہر معلوم ہوتا تھا۔ (رحلۃ ابن جبیر)۔ صرف مدرسہ مستنصریہ کے اخراجات کے لیے جو اوقاف قائم کیے گئے تھے ان کی مجموعی آمدنی ستر ہزار مثقال سونا تھی۔ ابن بطوطہ نے شہر تستر کے ایک مدرسے میں مرغ و پلاؤ اور حلوہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: فأقمت عنده ستة عشر يوما، فلم أر أعجب من ترتيبه، ولا ارغد من طعامه۔ يقدم بين يدى الرجل ما يكفى الأربعة من الأرز المفلفل المطبوخ فى السمن والدجاج المقلى والخبز واللحم والحلواء۔ (رحلۃ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۴۱)

۱۶۲۔ نظامیہ صرف شافعیوں کے لیے تھا۔ البتہ بعد کے عہد میں مستنصریہ میں چاروں مسالک کی تعلیم ہونے لگی مگر اس طرح کہ مدرسین اور نصاب تعلیم ایک دوسرے سے بالکل جدا تھے۔ شخصی تعبیرِ دینی کو اسلام کا لازمہ بنا دینا ایک ایسی قبیح دانشورانہ بدعت تھی جس نے اسلام کے آفاقی قالب کو مسخ کر ڈالا۔

۱۶۳۔ ابن اثیر، ذیل سال ۴۷۵ھ

۱۶۴۔ ابن خلکان، ذکر عبدالکریم ابوالقاسم قشیری

۱۶۵۔ ابن خلکان، تذکرۂ عمید کندری

۱۶۶۔ شذور الذهب لابن عماد، ج ۴، ص ۱۳۹

۱۶۷۔ جس مسلک کو کسی زمانے میں اصحاب اقتدار کا سہارا مل گیا اس نے مخالفین کو دبانے کے لیے سیاسی نظام کا بھرپور سہارا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل کی وجہ سے اس لیے نظامِ وقت کے معتوب قرار پائے کہ انھوں نے معتزلہ کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی بھی سخت گرفت کی تھی اور ان کے عہد میں چونکہ اشعریت کو غلبہ حاصل تھا انھیں اپنے خیالات کے لیے بڑی قیمت چکانی پڑی۔ فقہاء ان سے ناراض ہو گئے انھیں جلا وطن کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ خانہ بدوشی کے عالم میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہو گئی۔ (سیر النبلاء جلد پانزدہم، محولہ محمد یونس، ص ۱۵۹)

۱۶۸۔ رشید احمد جالندھری نے ارمغانِ احباب (سید عبدالحئ مرحوم) کے حوالے سے لکھا ہے کہ دہلی میں ایک مسجد کے امام نے کسی کی بیوی کو اغوا کرلیا، جب محلّہ کے سنجیدہ آدمیوں نے صحیح صورتحال سے آگاہ ہونا چاہا، تو مولوی صاحب نے کہا: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب، مستحل الدم ہیں (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔'' رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم، جلد اول، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۴۲۔

۱۶۹۔ بقول غزالی ”لولم يشتغلوا بصرف الاوقات فيه لا شتغلوا بنوم او حديث فيما لا يعنى“ (احیاء العلوم، ج ۳، ص ۹۵)

۱۷۰۔ کتبِ فقہ کی کثرت وتکرار کو دیکھتے ہوئے ابن خلدون اس نتیجہ پر پہنچے کہ

وهی كلها متكررة والمعنى واحد والمتعلم مطالب باستحضار جميعهاو تميز ما بينها والعمر ينقضى فى واحد منها ولواقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقد لكان الأمردون ذلك بكثير وكان التعليم سهلا ومأخذه قريباًولكنه داء لا يرتفع لا ستقرارالعوائد عليه فصارت كا لطبيعة...ودلّ على أن الفضل ليس منحصرا فى المتقدمين سيّما ما قدّمناه من كثرة الشّواغب بتعدد المذاهب والطرق والتآليف ولكن فضل الله يوتيه من يشاء۔ وهذا نادر من نوادر الموجود والا فالظاهر أن المتعلم و لو قطع عمره فى هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربيةمثلا الذى هو آلة من الآلات و وصيلة فكيف يكون فى المقصود الذى هو الثمرة؟ ولكن الله يهدى من يشاء... (تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۷۲۹)

۱۷۱۔ شبیر احمد خان غوری، اسلامی منطق وفلسفہ، خدا بخش اورینٹل لائبریری پٹنہ، ۱۹۹۸ء، ص ۲۵۴۔

۱۷۲۔ محولہ حقيقة الفقه، حصّہ دوم، ص ۱۰۶

۱۷۳۔ مثال کے طور پر مولانا محمود الحسن جو علمائے ہند میں اپنی جلالتِ علمی کے سبب شیخ الہند کہے جاتے ہیں ان کی علمی معرکہ آرائیوں کا میدان رفع یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، مسئلہ امکانِ کذب اور امکانِ نظیر جیسے مسائل رہے جس کی جھلکیاں ان کی مشہور کتابوں ادّله كامله، ايضاح الادله اور جهد المقل فى تنزيه المعزو المزل میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۱۷۴۔ شافعی کی الرسالہ اصول فقہ کی بنیادی کتاب کے طور پر ہمارے فقہی منہج کو کنٹرول کرتی رہی ہے۔ ابتدائی صدیوں میں جن کبار مؤلفین نے ان کی شروحات لکھیں ان میں ابوبکر محمد بن عبداللہ صیرفی (متوفی ۳۳۰ھ)، ابوالولید حسّان نیشاپوری (متوفی ۳۴۹ھ)، محمد بن علی بن اسمٰعیل شاشی (متوفی ۳۶۵ھ، ابوبکر محمد بن عبداللہ شیبانی جوزفی (متوفی ۳۸۸ھ)، ابوعبداللہ بن یوسف الجوینی (متوفی ۴۳۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان شروحات کے سبب الرسالہ کو اصولِ فقہ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آنے والے دنوں میں فقہاء کی تمام ترفقہی

جولانیاں الرسالہ کے متعین کردہ اصولوں کے گرد ہی گردش کرتی رہیں۔

۱۷۵۔ العمد لقاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ء)، المعتمد لابوالحسین البصری (متوفی ۴۳۶ھ) البرھان لامام الحرمین عبدالملک الجوینی (متوفی ۴۷۸ھ) اور المستصفیٰ لابو حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی دو تلخیص فقہی حلقوں میں خاصی معروف ہوئی جن میں ایک امام فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے محصول کے نام سے تیار کی تھی اور دوسری سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے ترتیب دیا تھا۔ ان چار کتابوں کی یہ دونوں تلخیص اس قدر مقبول ہوئی کہ بعد کے علماء نے ان کے مختصرات اور شرحیں تیار کیں اور ان پر تالیقات لکھے۔ شہاب الدین قرافی (متوفی ۶۸۴ھ) اور شمس الدین اصبہانی (متوفی ۷۴۹ھ) کی شرحِ محصول اہل علم میں متداول رہی۔ تاج الدین محمد ارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے الحاصل کے نام سے اس کا اختصار تیار کیا۔ اوران کے ایک دوسرے ہمعصر سراج الدین ارموی (متوفی ۶۸۲ھ) نے التحصیل کے نام سے ایک دوسرا اختصار تیار کیا۔ بات یہیں ختم نہ ہوگئی، الحاصل جو خود اختصار تھا اس کا بھی اختصار قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) نے منہاج الوصول الی علم الاصول کے نام سے ترتیب دے ڈالا۔ اختصار کے اختصار نے کتاب کی تحریر کو چیستاں بنا کر رکھ دیا سو علماء کے لیے شروح لکھنے کا ازسرِ نو امکان پیدا ہوگیا۔

اب آیئے آمدی کے اس خلاصے کی طرف جو انھوں نے ان کتب اربعہ کا الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے تیار کیا تھا۔ پہلے تو خود مصنف نے منتہیٰ رسول کے نام سے اس کی تلخیص تیار کی۔ پھر ابو عمر عثمان بن عمرو معروف بہ ابن الحاجب (متوفی ۶۴۶ھ) نے منتہیٰ السول والامل فی علمی الاصول والجدل کے نام سے ایک اور اختصار لکھا۔ پھر اس منتھی کا بھی اختصار مختصر المنتھی کے نام سے تیار ہوا۔ اب پھر معاملہ وہیں آپہنچا کہ اس مختصر کی تشریح وتعبیر کا فریضہ کون انجام دے۔ اس عظیم علمی خدمت کو علامہ عضد الدین ایجی (متوفی ۷۵۶ھ) نے انجام دے ڈالا۔ پھر اس شرح پر سعد الدین تفتازانی نے حاشیہ تحریر کیا۔ ابن الحاجب کی تلخیص کی ایک اور معرکۃ الآراء شرح تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) نے رفع الحاجب عن ابن الحاجب کے نام سے دو ضخیم مجلدات میں لکھی۔ قطب الدین شیرازی، شمس الدین اسفہانی کی شروحات بھی ان کتابوں میں ہیں جو علماء میں متداول رہیں ورنہ شارحین کے سلسلے کا ذکر ایک طویل دفتر چاہتا ہے۔

شروح کی گرم بازاری کی یہ دو مثالیں ہم نے مشتِ نمونے از خروارے پیش کیں تا کہ علمائے شرح کی علمی سرگرمیوں کی واقعی حقیقت کا کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

۱۷۶۔ احیاء العلوم کے مختصرات اور متعلقات کا احاطہ ممکن نہیں۔ عوامی مقبولیت کے سبب ہر عہد میں اس کی ترویج و اشاعت کے لیے مختلف حضرات نے مختصرات تیار کیں۔ البتہ جن مختصرات کو شہرت کا مرتبہ حاصل ہے ان میں شمس الدین محمد بن علی عجلولی (متوفی ۸۱۳ھ) کی مختصر احیاء العلوم اور غزالی کے بھائی احمد بن محمد کی لباب الاحیاء خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ سعید یمنی ابوذکریا یحیٰ، ابوالعباس الموصلی اور جلال الدین سیوطی

کی مختصرات بھی اہمیت کی حامل ہیں۔

۱۷۷۔ امام رازی ہوں یا محقق طوسی، قطب الدین شیرازی ہوں یا شمس الدین خسروشاہی، فلسفہ کی دنیا میں ان کی حیثیت ابن سینا کے شارح اور ملخّص سے زیادہ کچھ نہیں۔ کچھ یہی حال کاتبی قزوینی (مصنف حكمة العين)، سراج الدین ارموی (مصنف مطالع الانوار) اور اثیر الدین الابہری (مصنف هداية الحكمة) اور ملاّ محمود جونپوری (مصنف شمس بازغه) کا ہے۔ ان کی کتابیں فی نفسہٖ فلسفہ میں نہیں بلکہ ابن سینا کے نظامِ فلسفہ سے متعلق ہیں۔ میرک بخاری، صدر الدین شیرازی اور میبذی کی شہرت بھی فلسفی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ابن سینا کی شرح اور حواشی لکھنے کے سبب ہے۔ ورنہ امر واقعہ تو یہ ہے کہ بقول بیہقی فلسفی تو صرف چار ہی پیدا ہوئے دو قبل اسلام اور دو عہدِ اسلام میں۔ قبل اسلام کے خانے میں ارسطو اور افلاطون اور عہدِ اسلام میں فارابی اور ابن سینا۔ (تتمہ صفوان الحكمه، ص ١٦)

۱۷۸۔ جوں جوں علمائے شرع کی سماجی توقیر اور سیاسی قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔ شرعی اور غیر شرعی علوم کے مابین خلیج وسیع ہوتی گئی۔ بسا اوقات علمائے شرع نے علمائے اکتشاف کی بے توقیری کی کوشش بھی کی۔ نتیجتاً علمائے اکتشاف کو اپنی حمایت میں دینی جواز فراہم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس سلسلے کی ایک بڑی روشن مثال البیرونی کا یہ اقتباس ہے جو ہم نے ان کے سائنسی شہ پارے افراد المقال فی امر الظلال سے نقل کیا ہے۔

> ”جن لوگوں نے دینی کتابوں کے مطالعہ میں اپنے آپ کو وقف کر رکھا ہے اور ان علوم میں استعداد بہم پہنچائی ہے وہ عامۃ الناس سے الگ نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ سمجھنا صحیح ہے کہ یہ فنون مذہب مخالف ہیں یا شریعت کی ضد ہیں۔ یا ان ممنوعات میں سے ہیں جنھیں منسوخ و متروک سمجھا جانا چاہیے۔ اگر کوئی ایسا سمجھتا ہے تو وہ غایت دین سے ناواقفیت کا ثبوت دیتا ہے۔ اس کا ایسا سمجھنا دراصل نئے اکتشافات سے ڈر لگنے کے سبب ہے اور اس سبب سے بھی کہ اسے اس بات کا شعور نہیں کہ دین میں کون سی چیز پسندیدہ ہے اور کون سی نہیں۔ (افراد المقال فی امر الظلال، ص ٦)

۱۷۹۔ ملاحظہ ہو: ابن القفطی، تاريخ الحكماء، ص ۱۵۵۔

۱۸۰۔ مکتوبات امام ربانی، دفترِ اول، مکتوب ۲۶۶، شیخ فرماتے ہیں: ”از علم و منتظم ایشاں علمِ ہندسہ است، مالا یعنی ست ولا طائل صرف، مساوات زاویایے ثلث و مثلث ہر دو قائمہ را بچہ کار می آید۔“ ملاحظہ ہو دفتر سوئم مکتوب ۲۳۔

۱۸۱۔ محولہ عبد الوحید خاں، ص ۵۱۳۔

۱۸۲۔ عبد الباسط ابن خلیل ابن شاہین، نيل الأمل فی ذيل الدول، بیروت، ۲۰۰۲ء، ج ۵، ص ۲۸۔

۱۸۳۔ عہدِ وسطیٰ کے مسلمان پرنٹنگ کی ٹکنالوجی سے واقف تھے۔ تیرہویں صدی میں مصر اور بغداد میں چھاپہ خانے موجود تھے۔ البتہ بلاک پرنٹنگ کی اس ٹکنالوجی کا استعمال محدود تھا۔ اس کی ایک وجہ تو غالباً اہل علم کا وہ شوق تھا جسے اعلیٰ

درجے کی خطاطی اور نقاشی پورا کرسکتی تھی دوسرا سبب یہ تھا کہ بلاک پرنٹنگ کی غیر دلچسپ صنّاعی کے لیے ابھی نفسیاتی طور پر ذہن تیار نہ تھا۔ البتہ جب پندرہویں صدی میں movable type والا پریس ایجاد ہوگیا تو لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی لیکن روایتی ذہن کے لیے ممکن نہ تھا کہ عربی یا ترکی کی کتابیں اس طریقۂ طباعت میں پائمال کی جائیں۔ E.W. Lane نے اپنی کتاب *The Manners and Customs of Modern Egyptians,* (لندن ۱۸۶۹، ص ۲۸۱) میں لکھا ہے کہ انیسویں صدی میں جب وہ مصر کے سفر پر تھا تو وہاں یہ بحث جاری تھی چونکہ مسلمانوں کی کتابوں میں تقریباً ہر صفحے پر خدا کا نام ہوتا ہے اس لیے اسے مطبع میں پائمال کرنا مناسب نہیں۔

۱۸۴۔ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600,* London, Weidenfeld and Nicholson, 1973, p.179.

۱۸۵۔ Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton, NJ, 1962, p. 222–3.

۱۸۶۔ بیبرس جسے متوارث اسلام کے مؤسسین میں ایک اہم مقام حاصل ہے، آخر تھا کون؟ یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک عسکری قائد کو اسلامی تاریخ کے ایک عہد میں اتنی اہمیت حاصل ہوگئی کہ اس کی مجتہدانہ اصلاحات کو بقائے دوام حاصل ہوگیا۔ یہاں تک کہ ائمہ اربعہ کے بغیر جمہور مسلمانوں کے لیے اسلام کو متصور کرنا ممکن نہ رہا۔ ان سوالات پر صحیح تاریخی تناظر میں غور وفکر کے بغیر ہمارے فقہی اور فکری انحراف کی تفہیم ممکن نہیں۔

بیبرس نے ایک ایسے پرفتن عہد میں منگولوں کے بڑھتے سیلاب پر بندھ باندھا تھا جب بظاہر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ منگول ایک ناقابل تسخیر قوت بلکہ قہر آسمانی ہیں۔ عین جالوت میں بیبرس کے ہاتھوں منگولوں کی شکست نے شکستہ حال مسلمانوں کے دلوں میں امیدوں کے نئے چراغ روشن کردیئے تھے۔ اس عسکری کامیابی نے بیبرس کی عوامی مقبولیت میں غیر معمولی اضافہ کردیا تھا اور اسے ہر خاص وعام میں محی الدین اور محافظِ اسلام کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ لیکن محض یہ مقبولیت بیبرس کی حکمرانی کا جواز نہیں بن سکتی تھی کہ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ سلطان کے سر پر جب تک خلیفہ کا دستِ تائید نہ ہو اس کی حکمرانی کو مذہبی اور شرعی اعتبار حاصل نہیں ہوسکتا۔ ۹/رجب ۶۸۹ھ بمطابق ۸/جون ۱۲۸۱ء کو عباسی خانوادے کا ایک فرد چھپتا چھپاتا عراق سے قاہرہ پہنچا۔ بیبرس کو ابوالعباس احمد کی شکل میں اپنی استحقاقِ حکمرانی کا ایک نیا امکان نظر آیا۔ اس نے اس موقع پر ایک بڑا اجلاس منعقد کیا جس میں حکومت کے تمام اعلیٰ عہدہ دار، علماء وقضاۃ، تجار وصوفیاء مدعو کیے گئے۔ ابوالعباس کے شجرۂ نسب کی تصدیق کی گئی اور پورے تزک واحتشام کے ساتھ اسے نیا خلیفہ تسلیم کرلیا گیا۔ خلیفہ نے اسی جلسہ میں سلطان بیبرس کو حق انتظام و حکمرانی تفویض کی۔ دیکھا جائے تو نئے خلیفہ کی تنصیب دراصل بیبرس کے سلطانی کی تصدیق تھی۔ اب وہ امام احمد المنتصر باللہ کے نائب کی حیثیت سے پوری امت کا بلاشرکت غیرے منتظم ومنصرم تھا۔ ادھر قاہرہ میں شافعی قاضی بنت الأعز قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور چلے آتے تھے جو اپنے ورع اور تقویٰ کے سبب عامۃ الناس میں غیر معمولی احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اور وہ اس بدلتی سیاسی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ بیبرس اب محض

ایک سلطان نہیں بلکہ اس کی حیثیت خلیفہ کے دستِ راست اور امت کے منتظم و منصرم کی ہوگئی ہے۔ کچھ تو ابن بنت الأعز کے اثر کو کم کرنے کے لیے اور کچھ مسلکی خون آشامی کے تدارک کے لیے بیبرس نے بیک وقت چار متبادل دار القضاۃ کے قیام کا اعلان کر دیا۔ بیبرس کا یہ اجتہادی اور انتظامی فیصلہ آگے چل کر چار مسلک کے مستقل قیام اور ان کے canonization کی بنیاد بن گیا۔ گزرتے وقتوں کے ساتھ ایسا محسوس ہونے لگا گویا یہ چار فقہی مسالک منزّل من اللہ ہوں۔

۱۸۷۔ نور الدین زنگی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ صلیبیوں کے مقابلے میں میدان میں آیا تو اس کے بعض رفقاء نے یہ مشورہ دیا کہ چونکہ حکومت کا ایک بڑا بجٹ اور اوقاف کی بڑی بڑی آمدنیاں فقہاء اور صوفیاء کے لیے وقف ہیں کیا ہی بہتر ہو اگر اس بجٹ کا ایک قابل ذکر حصّہ فی الوقت فوجی مہمات کے لئے مختص کر دیا جائے۔ کہتے ہیں کہ نور الدین زنگی یہ سن کر چراغ پا ہوگیا۔ کہنے لگا کہ تمام فتح و کامرانی ان ہی بزرگوں کی برکتوں کے سبب ہے۔ بھلا ان کے وظائف میں کیسے بند کر سکتا ہوں۔ جب میں بستر پر محوِ خواب ہوتا ہوں اس وقت یہی لوگ میری طرف سے ایسے تیروں سے لڑتے ہیں جس کے نشانے کبھی خطا نہیں ہوتے۔ (محولہ ابو زہرہ، حیات ابن تیمیہ، ص ۳۲۹۔)

۱۸۸۔ اخوان الصفا کے رسالے جن کے مصنفین کی شناخت پر عرصہ ہائے دراز تک ابہام کا پردہ پڑا رہا، گو کہ اسمٰعیلی حلقوں کی طرف سے عام کئے گئے تھے لیکن بہت جلد ان رسالوں نے علمی حلقوں میں اپنی جگہ بنالی۔ صاحب الرسائل کے مطابق دنیا میں تین ابعاد کا پیدا ہونا عقلِ عاشر کے ارادے کے سبب تھا اور یہ بھی عقل عاشر کا کمال تھا کہ اس کی دعوت کے نتیجے میں گمراہ ارواح یا صورتیں تین قسموں میں مشخّص ہوگئیں۔ پہلی نادم اور مستغفر جس سے افلاک و کواکب بنائے گئے۔ افلاک کی تعداد دس عقول کے موافق رکھی گئی۔ دوسری صورت جو شاک و متحیر رہی اس سے عناصر یعنی پانی مٹی، آب و ہوا تیار ہوئے۔ تیسری صورت جو مستکبر تھی اس سے سخرہ بنایا گیا۔ یہی سخرہ افلاک کا مرکز ہے جسے ہم زمین کہتے ہیں۔ افلاک اور سیاروں کی گردش سے لوگوں کے خمائر تیار ہوئے جس پر ان سیاروں کے اثرات موجود تھے مثلاً زہل کے دور میں حبشیوں اور کم عقلوں کے اور مشتری کے دور میں پرہیزگاروں اور نیکوکاروں کے خمائر تیار ہوئے، پھر کوئی پچاس ہزار سال میں شخصِ بشری کا ظہور ہوا۔ اولاً اٹھائیس اشخاص پیدا ہوئے جن میں سے ایک شخص بغیر کسی الہام اور تعلیم کے توحید سے آشنا ہوگیا۔ یہی شخص آدم بھی ہے اور صاحبِ جثہ ابدائیہ بھی۔ اس کے ستائیس مددگار اولوالعلم کہلائے جس کا بیان، بقول ان حضرات کے، شهد الله انه لا اله الا هو والملائکه واولو العلم کی آیت میں ہوا ہے۔ صاحب جثہ ابدائیہ نے جن بارہ لوگوں کو علم باطن کی تعلیم دی ان میں سے بہترین شخص باب الابواب کہلاتے ہیں جن کے ذریعے امام کے حضور باریابی ہو سکتی ہے۔ جو شخص داعی کی دعوت کا جواب دیتا ہے اس کے نفس سے نقطۂ نور متصل ہو جاتا ہے۔ انتقال کے بعد تمام نفوس امام میں جمع ہوتے ہیں اسی مجموعہ کا نام لاہوت ہے۔ ہر مومن کے دفن ہونے کے تیسرے روز اس کے جسم سے ایک لطیف بخار نکلتا ہے جسے نفسِ ریحیہ کہتے ہیں۔ تمام مومنین کی نفسِ ریحیہ کواکب کی شعاؤں کے ذریعے چاند میں جمع ہوتے ہیں، ان ہی

کے دم سے چاند ہمیں نظر آتا ہے پھر چاند انھیں عطارد اور زہرہ کے توسط سے سورج کے سپرد کر دیتا ہے۔ یہی امام یا صاحبِ جثہ ابدائیہ دورِ ستر میں انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ ایک ایسے ہی مستقر امام تھے جن کی ذات میں ظاہری اور باطنی دونوں علوم جمع ہو گئے تھے۔ آپؑ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا پھر ان کے بعد عبداللہ کو ظاہری دعوت سپرد کی گئی اور ابوطالب کے حصّے میں باطنی دعوت کی ذمہ داری آئی۔ عبداللہ سے یہ منصب محمدؐ رسول اللہ کو اور ابوطالب سے حضرت علیؓ کو منتقل ہوا۔ ظاہری شریعت کا سلسلہ تو ختم ہو گیا البتہ حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوتے رہیں گے۔

یہ تھے وہ کونی تصورات جن کی تشکیل و تبلیغ تو اسمٰعیلی داعیوں کی مرہونِ منت تھی۔ اس بارے میں تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: اخوان الصفا، ۴/۲۰۷ (محولہ تاریخ فاطمیین مصر، حصہ دوم، ص ۲۰۷۔)

۱۸۹۔ شاہ ولی اللہ نے عالم مثال، عالم خیال، لاہوت و ناسوت جیسے مفروضات کو معرفت کی دلیل کے طور پر جس طرح پیش کیا ہے اور جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ان کی روحانی cosmology ان کے عرفات و کشف کی دلیل اور ملائے اعلیٰ سے ان کی یک گونہ آگہی سے عبارت ہے۔ سو ان تمام تصورات باطلہ موہومہ میں شاہ صاحب صاحب اخوان الصفا اور دوسرے اسمٰعیلی فلسفہ سازوں کے خوشہ چین ہیں۔ ان کا یہ خیال خام کہ صالحین کی ارواح چندسو برسوں بعد نظام کونی میں ایک مخصوص قوت کی حامل ہو جاتی ہیں دراصل ان ہی متصوفانہ و منحرفانہ رسالوں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ ملاحظہ کیجئے اخوان الصفا کے رسالے میں اس طرح کی عبارتیں اور ان کا تقابلی مطالعہ شاہ صاحب کی کتاب همعات سے کیجئے۔

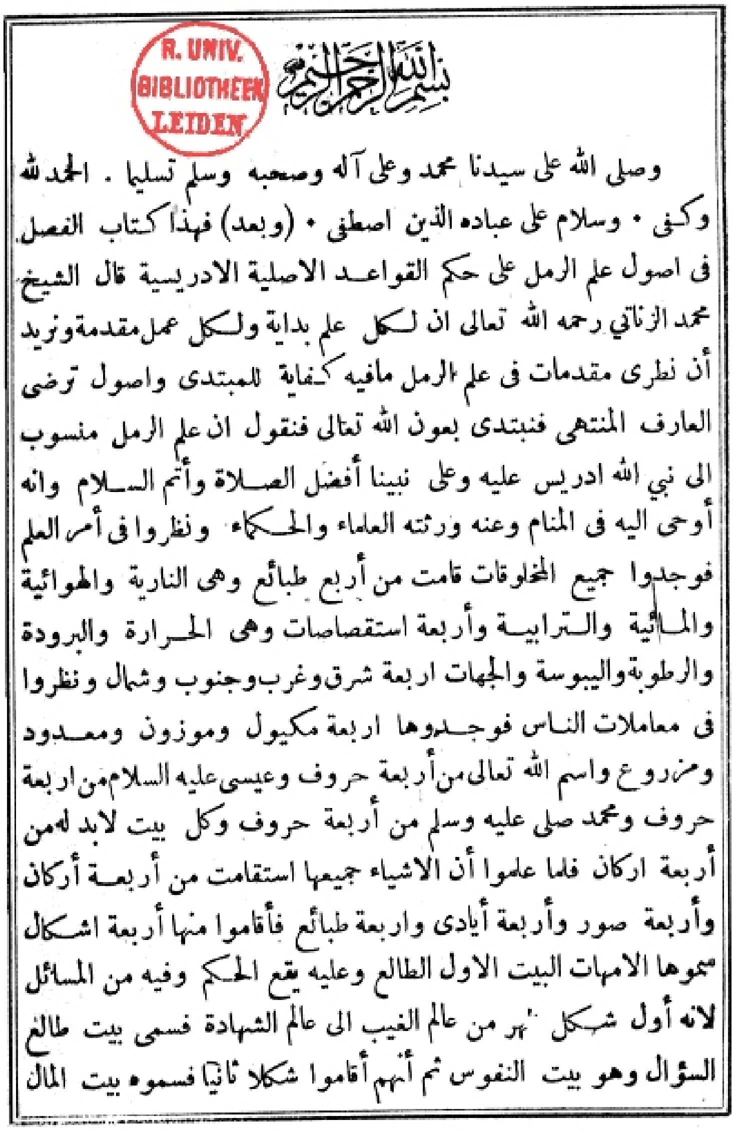
انفس المومنين من اولياء الله وعباده الصالحين يعرج بها بعد الموت الى ملكوت السمٰوات و تخلى هناك الى يوم القيامة الطامة الكبرى فاذا انشرت اجسادها ردت الى اجسادها لتحاسب و تجازى واما انفس الكفار فتبقى فى عماها الىٰ يوم القيامه ثم ترد الى اجسادها التى خرجت منها لتحاسب و تجازى (الرسالة السابعه فى البعث و القيامه من الجزء الثالث) **لیکن اسی رسالے میں اخوان الصفاء اس طرح بھی کہتے ہیں:** فلا تكن يا اخى ممن ينتظر بعث الاجساد فان ذلك ظلم عظيم فى حقك فكن من الذين ينتظرون بعث النفوس واعلم يا اخى ان رد النفوس الى الاجسام الفانيه فى التراب ربما يكون موتاً لها فى الجهالة واستغراقاً فى ظلمات الاجسام۔ (محولہ فاطمیین مصر، جلد دوم ص ۲۰۳)

۱۹۰۔ ملاحظہ کیجئے: جدول اسرار حروف کونی، ادراک جلد اول، باب ۶، حوالہ نمبر ۱۷۰۔

۱۹۱۔ مسلمانوں کو رمل سے کب آشنائی ہوئی اس بارے میں کچھ وثوق سے کہنا مشکل ہے۔ تاریخی مصادر میں علم رمل کے حوالے سے محمد الزناتی، علی بن عمر، فضل بن سہل السرخسی اور احمد بن علی زنبول کے نام پائے جاتے ہیں۔ اس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ محمد الزناتی کی کتاب الفصل فى اصول علم الرمل اس فن پر پہلی مستقل تصنیف

ہے۔ جو تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں منظر عام پر آئی۔ زناتی کی شخصیت پر بھی ابہام کا پردہ پڑا ہے۔ اغلب امکان ہے کہ ان کا تعلق مراکش کے زناتہ قبیلے سے رہا ہو۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ علم الرمل قیافہ شناسی کا ہی ایک ایسا روپ ہے جو دہقانی عوام میں اس لیے مقبول رہا کہ وہ منجمین کی پیچیدہ جدولوں کو سمجھنے سے عاجز تھے۔ گویا یہ غرباء کی قیافہ شناسی ہے جو انھیں خاک کے ذروں میں اپنے مستقبل کی جھلک دیکھنے کی سہولت فراہم کرتا ہے۔

ملاحظہ ہو کتاب الرمل کا پہلا صفحہ جس میں شیخ زناتی نے اس فن کو پیغمبر ادریسؑ سے منسوب کیا ہے۔



R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . الحمد لله
وكفى • وسلام على عباده الذين اصطفى • (وبعد) فهذا كتاب الفصل
فى اصول علم الرمل على حكم القواعد الاصلية الادريسية قال الشيخ
محمد الزناتي رحمه الله تعالى ان لكل علم بداية ولكل عمل مقدمة ونريد
أن نطرى مقدمات فى علم الرمل مافيه كفاية للمبتدى واصول ترضى
العارف المنتهى فنبتدى بعون الله تعالى فنقول ان علم الرمل منسوب
الى نبي الله ادريس عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم السلام وانه
أوحى اليه فى المنام وعنه ورثته العلماء والحكماء ونظروا فى أمر العلم
فوجدوا جميع المخلوقات قامت من أربع طبائع وهى النارية والهوائية
والمائية والترابية وأربعة استقصاصات وهى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والجهات اربعة شرق وغرب وجنوب وشمال ونظروا
فى معاملات الناس فوجدوها اربعة مكيول وموزون ومعدود
ومزروع واسم الله تعالى من أربعة حروف وعيسى عليه السلام من اربعة
حروف ومحمد صلى عليه وسلم من أربعة حروف وكل بيت لابد له من
أربعة اركان فلما علموا أن الاشياء جميعها استقامت من أربعة أركان
وأربعة صور وأربعة أيادى واربعة طبائع فأقاموا منها أربعة اشكال
سموها الامهات البيت الاول الطالع وعليه يقع الحكم وفيه من المسائل
لانه أول شكل ظهر من عالم الغيب الى عالم الشهادة فسمى بيت طالع
السؤال وهو بيت النفوس ثم أنهم أقاموا شكلا ثانيا فسموه بيت المال

۱۹۲۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف ھو الذی جعل لکم النجوم لتھتدوا بھا فی ظلمات البرّ والبحر (الانعام: ۹۷)

۱۹۳۔ ملاحظہ کیجئے۔

The Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse, and His Shrine* (Columbia 1994) pp. 26-32.

۱۹۴۔ ملاحظہ کیجئے۔

Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford 1971) pp. 44-50; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) 228-58.

۱۹۵۔ **ملاحظہ ہو۔ محمد بن واصل**، مُفَرِّج الکروب فی احبار بنی ایوب، **تالیق جمال الدین الشیّال، قاہرہ، ۱۹۵۷،** ص ۸۴–۲۸۱، **ابن الاثیر** الکامل فی التاریخ، **بیروت، ۱۹۷۹، ج ۱۱، ص ۵، ۴۰۴۔**

۱۹۶۔ **احمد المقریزی**، المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، **بغداد، ۱۹۷۰، ج ۲، ص ۱۶–۴۱۵۔**

۱۹۷۔ **محمد امین**، الاوقاف والحیات الاجتماعیۃ فی مصر: **۶۴۸–۹۲۳ھ قاہرہ، ۱۹۸۰، ص ۸–۲۰۴۔**

۱۹۸۔ **مملوک حکمرانوں نے شہر سے باہر وسیع وعریض قطعات پر جو خانقاہیں قائم کیں وہ بالعموم ان کے اقارب کی قبروں کے قریب ہوا کرتی تھیں تاکہ ان خانقاہوں کی برکت مسلسل اہل قبور کو پہنچتی رہے۔ دوسری طرف اوقاف کی آمدنیوں کا انتظام حکمرانوں کے اقارب کے ہاتھوں میں ہوتا اس طرح خانقاہوں کے پردے میں حکمرانوں نے اپنی پچھلی نسلوں کی آخرت اور اپنی اگلی نسلوں کی دنیا کا انتظام کرلیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ محمد امین**، الاوقاف، **ص ص ۹۸–۶۹۲، حوالہ مذکور۔**

۱۹۹۔ **عام طور پر اوقاف کے کاغذات میں اس بات کا ذکر بھی موجود ہوتا کہ یہ خانقاہ کس کے ایصالِ ثواب کے لیے قائم کی گئی ہے اور جو لوگ اس خانقاہ سے وابستہ ہوں گے انھیں صبح سے شام تک کن وظائف اور سورتوں کی تلاوت کرنی ہوگی۔ یہ اس سبب تھا کہ قائمین کے لئے ثواب کے متعینہ مقدار کے ایصال میں آگے چل کر کوئی گڑبڑی واقع نہ ہو۔ محولہ، محمد امین**، الاوقاف، **ص ۱۶–۲۱۱: محمد السیوطی**، جواھر العقود، **تالیق محمد حامد الفقی، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ج ۱، ص ص ۵۹–۳۵۶۔**

۲۰۰۔ **ملاحظہ کیجئے ترکی زبان میں فردوسی طویل کی کتاب** دعوت نامے **جو قدیم ترکی رسم الخط میں محیر العقول روحانی نقوش کا ایک جامع انسائکلوپیڈیا ہے۔**

۲۰۱۔ **ابن القیم**، مفتاح دار السعادۃ و منشور ولایۃ العلم والارادۃ، **ازہر لائبریری پریس، تالیق محمد حسن ربیعہ، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۵۵۹۔**

۲۰۲۔ مفتاح، حوالہ مذکور، ص ۴۷۴۔

۲۰۳۔ ایضاً

۲۰۴۔ یعقوب احمد بن ابی یعقوب بن واضح الکاتب: کتاب البلدان یعقوبی (مطبعۃ الحیدریہ، نجف ۱۳۷۷ھ ۱۹۵۷ء ص ۷۔

۲۰۵۔ قرآن نے جو اکتشافی اور عقلی رویہ تشکیل دیا تھا اس پر آگے چل کر اگر اساطیری طرز فکر کی دھند دبیز ہوتی گئی تو اس کی وجہ وہ تفسیری روایات تھیں جو گزرتے وقتوں کے ساتھ تقدیسی اہمیت اختیار کرتی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ صورتِ حال اتنی خراب ہوگئی کہ ان روایات کو معانی کی کلید کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ گو کہ عقلی تحلیل و تجزیے اور درایت کے معیار پر یہ روایتیں پوری نہ اترتی تھیں لیکن تفسیر بالماثور کی عمومی مقبولیت کے سبب اس کے علاوہ کوئی چارا نہ تھا کہ قرآن کو ایک ایسی اساطیری کتاب کے طور پر پڑھا جائے۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ھو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعا ثم الستوی الی السماء فسوٰھن سبع سموٰت کو لیجئے جس میں ارض وسمٰوات کی تخلیق کا بیان ہے۔ اس آیت پر ابن عباس کا تفسیری حاشیہ مرحلۂ تخلیق کی تفہیم میں ہماری مدد کے بجائے اس پر حجاب بن جاتا ہے۔ روایت بتاتی ہے کہ ابتداً جب پانی کے علاوہ کوئی چیز وجود میں نہ آئی تھی، خدا کا عرش پانی پر تھا۔ جب اس نے کائنات تخلیق کرنا چاہی تو اس نے پانی سے دھواں یا بھاپ بنایا جو اوپر اٹھنے لگا اور جس سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ جب پانی سوکھ گیا تو اس نے اس سے ایک زمین بنائی۔ پھر اس سے دو دن کے اندر سات زمینیں بنائیں اور پھر دھوئیں سے سات آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ (ابن کثیر) اس قسم کی تاویلات جن کی کوئی علمی قرآنی اور مشاہداتی بنیاد نہ تھی تفسیری حواشی میں کچھ اس طرح راہ پا گئیں کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ ان کی تطہیر کے بجائے انھیں استناد حاصل ہوتا گیا۔ اس قسم کی روایتیں ان مستند مجموعوں میں بھی مل جاتی ہیں جن کی صحت پر سوالیہ نشان لگانا بالعموم ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر الشمس تجری لمستقرلھا کی تفسیر میں بخاری میں یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ سورج غروب ہو کر عرش کے نیچے سجدہ میں چلا جاتا ہے اور پھر دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت چاہتا ہے۔ اسی طرح بدلتے موسم کی توجیہہ میں ابو ہریرہ کی ایک روایت سامنے لائی گئی جس کے مطابق گرمی اور سردی کا سبب یہ بتایا گیا کہ ایک بار جہنم نے خدا سے سانس لینے کی اجازت چاہی کہ اس کا دم گھٹا جاتا تھا۔ اسے سال میں دو بار سانس لینے کی اجازت ملی۔ ایک سانس سے سردی کا موسم اور دوسری سانس سے گرمی کا موسم پیدا ہو گیا۔ (بخاری، ج ۲، ص ۱۴۳) ان اساطیری توجیہات نے آگے چل کر مسلم ذہن کو ایک طرح کی دانشورانہ انارکی سے دوچار کر دیا۔

۲۰۶۔ ابن قیم کے اس بیان کو تاریخی تناظر میں سمجھنا چاہئے۔ بغداد کی تباہی کے بعد مراغہ کی رصدگاہ میں طوسی اور شیرازی کے ہاتھوں علم ہیئت میں حیرت انگیز پیش رفت جاری تھی اور کسے معلوم تھا کہ آنے والے دنوں میں خود ابن قیم کے اپنے شہر دمشق میں علی بن ابراہیم الشاطر کے نام سے ایک ایسا عالم ہیئت پیدا ہوگا جو آنے والے دنوں میں نئے سائنس کی بنیاد رکھے گا۔ ابن قیم کا غصہ اس سبب ہے کہ ستارہ شناسی کے نام پر جاہلوں کے ایک انبوہِ کثیر نے مسلم معاشرے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ توہمات کی اس گرم بازاری میں اکتشافی علوم اور تسخیری تجربات حاشیے پر جا

پڑے ہیں۔ مفتاح، ص ۴۸۷۔

۲۰۷۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ (مرتب ابن القاسم) ۳۷ مجلدات، رباطہ مکتبہ المعارف ۱۴۰۱ھ جلد ۲۷ ترجمہ تکی ماشوت ج ۲۱، ص ۲۲، ۲۳

۲۰۸۔ ج ۲۱، ص ۲۰، ۲۲

۲۰۹۔ ایضاً

۲۱۰۔ ایضاً

۲۱۱۔ ایضاً

۲۱۲۔ ج ۲۱، ص ۲۱

۲۱۳۔ ج ۲۱، ص ۲۲

۲۱۴۔ نجوم کے باب میں (مجموع الفتویٰ)

۲۱۵۔ ج ۲۰، ص ۲۲–۲۱

۲۱۶۔ ایضاً

۲۱۷۔ رسولؐ اللہ سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی سیاہ کتّا نمازی کے آگے سے گزر جائے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے کہ سیاہ کتّا شیطان ہے۔ مسلم ۱/ ۳۶۵، نمبر ۵۱۰۔

۲۱۸۔ مسلم ۴/ ۱۷۵۶، نمبر ۲۲۳۶۔

۲۱۹۔ آثار و تاریخ کی کتابوں میں اس خیال نے تواتر کا مقام حاصل کر لیا ہے کہ رسولؐ اللہ پر لبید بن عصم کے جادو کا اثر ہوا تھا۔ اس نقطۂ نظر کی تردید ہم پہلی جلد میں کر چکے ہیں۔ (ملاحظہ ہو: ادراک، ج ۱، ص ۴۲۵) مسلمانوں میں یہ خیال بھی شہرت کا مرتبہ رکھتا ہے کہ صرف کسی کا نگاہِ غلط انداز ڈالنا فریق مخالف کی تباہی کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس خیال کی ثقاہت دراصل اس روایت کے سہارے ہے جو صحیح مسلم میں راہ پا گئی ہے:

وعن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: العین حق ولو کان شیء سابق القدر لسبقته العین، واذااستغسلتم فاغتسلوا (رواہ مسلم فی کتاب السلام باب الطب والرقی)

۲۲۰۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، حوالہ مذکور، ج ۲۰، ص ۵۹

۲۲۱۔ النّبوات، ص ۲۶۵۔

۲۲۲۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۶۔

۲۲۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۳۔

۲۲۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۷۳۔

۲۲۵۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۴۔

۲۲۶۔ مولوی شبیر احمد انصاری، عروج الاسلام ترجمہ فتوح الشام، ص ۹۷–۲۹۶۔

۲۲۷۔ شذور الذھب لابن عماد، ج ۵، ص ۸۷

۲۲۸۔ (محولہ عبدالوحید خاں، ص ۹۰–۴۸۹)

۲۲۹۔ عبدالعزیز بدری، اسلام علماء و حکام کے ہاتھ میں، قاضی پبلیشرز، ۱۹۹۴، ص ص ۵-۱۰۳۔

۲۳۰۔ نفحاتِ مکیہ (حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے سوانح) محولہ رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم دارالعلوم دیوبند، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۷۸

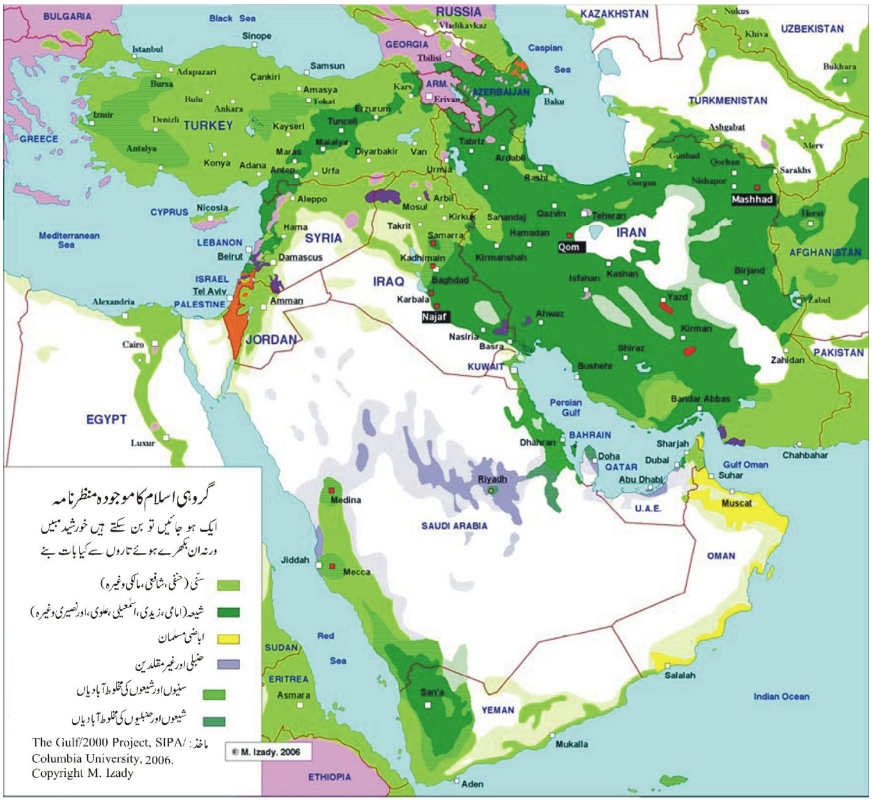
باب سوم

رسالۂ محمدیؐ بنام گروہی اسلام

﴿ان الذین فرقوا دینہم و کانوا شیعاً لست منہم فی شئی﴾

قرآنی دائرۂ فکر عقل اور وحی سے مملو ایک ایسے اکتشافی تصورِ حیات سے عبارت تھا جہاں وحی اور عقل ایک دوسرے کی معاون اور رفیق تھیں۔ قرآن عقلی رویّوں کو مہمیز کرتا اور عقل وحیِ ربانی کی تجلّیوں سے اپنے راستوں کو منور کرتی۔ عقل کو ہر لمحے اس بات کا شدت سے احساس ہوتا کہ اسے اپنے تسخیری اور اکتشافی مشن میں ربّ کائنات کی پشت پناہی حاصل ہے۔ قرآن مجید نے جس عقلی رویّے کی تشکیل و ترویج پر زور دیا تھا اس کے نتیجے میں اکتشافات کی ایک نئی دنیا پیدا ہو گئی تھی۔ بحر و بر اور ارض و سمٰوات کی سرّیت سے پردہ اٹھنے کا ایک فطری لازمہ یہ بھی تھا کہ مسلم ذہن ایک طرح کی بین الاقوامیت کا حامل ہو۔ اقوام و ملل کا تہذیبی اختلاف، شعوب و قبائل کے تذکرے اور کلمۂ سواء کی باتیں گویا اس خیال سے عبارت تھیں کہ آخری پیغام کے حاملین کو ایک ایسے توحیدی نظام کا ڈول ڈالنا ہے جو تمام ہی اقوامِ عالم کے لیے پناہ گاہ کا کام انجام دے سکے۔

قرآنی دائرۂ فکر کے زوال اور اکتشافی ذہن کی موت نے صورت حال یکسر بدل کر رکھ دی۔ فتنۂ قتلِ عثمانؓ سے امت میں جو انتشار پیدا ہوا تھا اور اس حادثۂ فاجعہ سے سیاسی نظام کی بنیادیں جس طرح متزلزل ہو گئی تھیں اسے پھر دوبارہ مستحکم نہ کیا جا سکا۔ اموی اور عباسی خلافتوں کے مختلف ادوار میں خروج، بغاوتوں اور امامِ عادل کے ظہور کا سلسلہ جاری رہا۔ صرف آلِ بیت کے حلقے سے سیاسی خروج کرنے والوں کی تعداد ساٹھ سے زائد ہو گئی۔ ابتدائے عہد کے



گروہی اسلام کا موجودہ منظرنامہ

ایک ہو جائیں تو بن سکتے ہیں خورشید مبیں
ورنہ ان بکھرے ہوئے تاروں سے کیا بات بنے

ماخذ: The Gulf/2000 Project, SIPA/ Columbia University, 2006. Copyright M. Izady

🟩 سنّی (حنفی، شافعی، مالکی وغیرہ)
🟩 شیعہ (امامی، زیدی، اسمٰعیلی، علوی، اور نصیری وغیرہ)
🟨 اباضی مسلمان
🟪 حنبلی اور غیر مقلدین
🟩 سنیوں اور شیعوں کی مخلوط آبادیاں
🟩 شیعوں اور حنبلیوں کی مخلوط آبادیاں
BULGARIA
Black Sea
Sinope
RUSSIA
Vladikavkaz
KAZAKHSTAN
Nukus
Khiva
UZBEKISTAN
Bukhara
Istanbul
Samsun
GEORGIA
Tbilisi
Caspian Sea
Adapazari
Bursa
Bulu
Çankiri
Amasya
Tokat
Kars
ARM.
Erivan
AZERBAIJAN
Baku
Ankara
Erzurum
TURKMENISTAN
Izmir
Denizli
TURKEY
Kayseri
Tunceli
Ashgabat
GREECE
Antalya
Malatya
Tabriz
Gunbad
Quchan
Merv
Maras
Diyarbakir
Van
Ardabil
Konya
Adana
Antep
Urfa
Urmia
Rasht
Gurgan
Nishapur
Sarakhs
Aleppo
Arbil
Mashhad
CYPRUS
Nicosia
Mosul
Kirkuk
Sanandaj
Qazvin
Teheran
Herat
Hama
SYRIA
Takrit
Hamadan
IRAN
Mediterranean Sea
LEBANON
Beirut
Samarra
Qom
Damascus
Kadhimain
Kirmanshah
AFGHANISTAN
ISRAEL
Tel Aviv
PALESTINE
IRAQ
Baghdad
Isfahan
Kashan
Birjand
Alexandria
Amman
Karbala
Yazd
Zabul
Najaf
Ahwaz
Kirman
Cairo
JORDAN
Nasiria
Basra
Shiraz
PAKISTAN
Zahidan
KUWAIT
Bushehr
EGYPT
Persian Gulf
Bandar Abbas
BAHRAIN
Luxur
Dhahran
Sharjah
Chahbahar
Doha
QATAR
Dubai
Gulf Oman
Abu Dhabi
Suhar
Riyadh
Medina
U.A.E.
Muscat
SAUDI ARABIA
Jiddah
OMAN
Mecca
Red Sea
SUDAN
ERITREA
Asmara
Salalah
Indian Ocean
San'a
YEMAN
Mukalla
ETHIOPIA
Aden
© M. Izady. 2006

سیاسی نزاع نے وقتی طور پر شیعانِ عثمانؓ اور شیعانِ علیؓ کے جن سیاسی گروہوں کو جنم دیا تھا وہ آگے چل کر عقیدے کا سا تقدس حاصل کرنے لگے۔ سیاسی نزاع کے اس ہنگامے میں ہر گروہ نے قرآنِ مجید کو اپنے موقف کی حمایت میں پڑھنے کی کوشش کی۔ تفضیل و مناقب کی روایتوں کا بازار گرم ہوا اور بالآخر تنزیل پر تعبیر کی لغت غالب آ گئی۔ یہ کچھ وہی صورتحال تھی جو ﴿اِنّ الذین فرقوا دینھم و کانوا شیعا﴾ سے عبارت تھی اور جہاں قرآنی فیصلے کے مطابق دین کے ان تمام دعویداروں کے ہاتھ سے دین کا اصل الاصل قالب رخصت ہو چکا تھا۔

تیسری صدی کے وسط تک صورتِ حال یہ ہوگئی کہ عالمِ اسلام میں مومن یا مسلم حنیف کے واقعی علم بردار یا تو سماجی منظرنامے سے غائب ہو گئے یا پھر شیعہ، سنّی اور خوارج کی باہمی رزم آرائیوں کے سبب حاشیے پر پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ چوتھی صدی میں مصر میں فاطمی خلافت کے قیام نے سیاسی نزاع کو دین کا قالب عطا کرنے میں کلیدی رول انجام دیا۔ صورت حال یہ ہوگئی کہ سندھ سے اندلس تک دینِ حنیف کی علمبردار تین متبادل خلافتیں اپنے نظری استحقاق کے لیے تاویلاتِ باطلہ کا سہارا لینے پر مجبور تھیں۔ تو دوسری طرف وہ لوگ جو اس دوڑ میں پیچھے رہ گئے تھے اپنی روحانی

سیادت کے لیے نظری جواز کی فراہمی میں مصروف تھے۔ ابتدائے عہد کے مسلم معاشرے میں اہلِ ایمان کی نظری شناخت صرف مومن کی تھی اور اسی مناسبت سے خلفائے رسولؐ امیر المومنین کہلاتے تھے۔ سیاسی فرقہ بندیوں، متبادل خلافتوں اور نظری گروہ بندیوں نے اہل سنت والجماعۃ والآثار، اہل العدل والاستقامہ اور آلِ بیت کے ہمنواؤں کے نام سے مختلف متبادل اور متحارب شناختیں پیدا کیں۔ چوتھی صدی تک صورت حال یہ ہوگئی کہ مختلف گروہوں نے اپنی اپنی پسند کی روایتوں پر مشتمل اپنی مذہبی کتابیں الگ مرتب کر ڈالیں، پھر آگے چل کر ان گروہوں میں مزید فرقے پیدا ہوتے گئے۔ ہر فرقے کو اس بات پر اصرار رہا کہ حق صرف اسی کے پاس ہے، نجات پر صرف اسی کی اجارہ داری ہے دوسرے تمام گروہ خواہ وہ اسلام کے دعویدار ہی کیوں نہ ہوں، وہ دراصل جہنّم کی طرف دوڑے جا رہے ہیں۔ بقول قرآن ﴿کل حزب بما لدیھم فرحون۔﴾

آج جب ہمارے اس انحرافِ فکری پر کوئی ہزار سال کا عرصہ گزر چکا ہے، بالعموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ دینِ حنیف کی شیعہ، سنّی یا اباضی تفہیم دین کے منزّل قالب کا اٹوٹ حصہ ہے جس کے بغیر اب بندگئ رب کا فریضہ انجام نہیں دیا جا سکتا۔ ہر فرقے کو فریقِ مخالف کے سلسلے میں تو شدت سے اس بات کا احساس ہے کہ اس کے ہاتھوں سے رسالۂ محمدیؐ کب کا پھسل چکا، البتہ اسے خود اپنے انحراف کی سنگینی کا قطعی اندازہ نہیں۔ سنّیوں کا اسلام، اہل تشیع کے نزدیک قابل قبول نہیں اور اہل تشیع کا اسلام سنّیوں کے لیے یکسر لائقِ استرداد ہے۔ اباضی نقطۂ نظر کے مطابق یہ دونوں گروہ کفر النعمۃ میں مبتلا ہیں۔ خود شیعوں کے اندر اسمٰعیلی، زیدی، علوی اور دوسرے گروہ اثنا اشعریوں کے لیے قابل قبول نہیں۔ اسی طرح سنّی کیمپ فقہائے اربعہ کے خیموں میں منقسم ہے۔ مسلمانوں کے اس باہمی نظری انتشار نے شیعہ، سنّی، حنفی، شافعی، بریلوی، دیوبندی اور اس قبیل کی بے شمار منافرت اور مخاصمت کو جنم دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج مسلمانوں میں کسی اجتماعی نظام یا دینی ریاست کا قیام ایک امر محال ہے۔ جہاں دین کا ایک قالب دوسرے سے مزاحم ہو وہاں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیل کے بغیر تجدید واحیاء کا خواب دیکھنا خود فریبی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

اسلام کا اصل الاصل قالب نہ سنّی ہے نہ شیعہ اور نہ ہی اباضی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ہمارے علماء مدت سے اسے سنّی، شیعہ اور اباضی فقہاء کی کتابوں میں تلاش کرتے رہے ہیں۔ ان کے لیے یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ اہلِ بیت یا ”امامِ عادل“ کے بغیر دین کا کوئی تصور متشخص کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ اصولی طور پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ صدرِ اوّل کا اسلام ان التباسات سے ماوراء تھا۔ عہد رسولؐ اور عہدِ خلفائے راشدین میں نہ کوئی سنّی تھا اور نہ کوئی شیعہ، نہ کوئی حنفی تھا اور نہ کوئی جعفری۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج ان شخصی حوالوں کو کالعدم قرار دینے کے سبب ہمارے دین کا اعتبار جاتا رہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مدّت سے اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھتے آئے ہیں سو ہم اس بات

سے خوف کھاتے ہیں، مبادا اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں متوارث اسلام کا بچا کھچا ڈھانچہ بھی زمین بوس ہوجائے اور پھر ہم خود کو ایک نظری بیابان میں پائیں۔

ہمارے خیال میں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں یہ سوالات ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔ امام بمعنیٰ اولوالامر کے مقابلے میں امام بمعنیٰ روحانی پیشوا کی اصطلاح کب وضع ہوئی؟ مسلمانوں میں شیعہ اور سنّی فرقوں کا علیحدہ تشخص کس عہد میں منقح ہوا؟ سنّی فقہائے عظام کو ائمہ اربعہ کی تقدیسی حیثیت کب ملی؟ اہل تشیع کے ہاں بارہ ائمہ کا تقدیسی نظریہ کس دور میں پہلی بار سامنے آیا؟ مختصراً یہ کہہ لیجئے کہ دین کے مختلف قالب جو صدیوں سے ایک دوسرے سے متصادم اور متحارب ہیں یہ کس تاریخی اور سیاسی عوامل کی پیداوار ہیں۔ اگر ہماری نگاہیں اس عہد سے آگے دیکھ سکیں تو ہمارے لیے یہ متصور کرنا کچھ مشکل نہیں ہوگا کہ منزّل اسلام کا اصل الاصل قالب ہے کیا؟

اپنے نظری انحراف کی مرحلہ وار تفہیم کے لیے ہم سب سے پہلے اہل تشیع کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں گے ایسا اس لیے نہیں کہ ان کے ہاں انحراف والتباس کا کوہِ گراں بار موجود ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے اندر محبّانِ آلِ بیت کے سبب حدّت ایمانی کا احساس کچھ زیادہ پایا جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ ان کے نظری انحرافات کے سائے مسلسل سنّی فکر پر پڑتے رہے ہیں۔ اسمٰعیلی اور اثنا عشری مسلمانوں کے انحرافِ فکری میں خود سنّیوں کو جابجا اپنے التباساتِ فکری کی جھلک دکھائی دے گی۔ ہمارا مقصد کسی فرقے کو مطعون کرنا نہیں بلکہ کمال غیر جانب داری سے تاریخ کا ایک ایسا مطالعہ پیش کرنا ہے جو ہمیں تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا اہل بنا سکے۔ علاّمہ حِلّی (۶۴۸ھ — ۷۲۶ھ) نے جب اہل سنّت کے فکری نظام پر اعتراض وارد کیا تھا کہ انھوں نے مذاہب اربعہ ایجاد کیا اور قیاس کی راہ پر چل نکلے تو ابن تیمیہ سے اس سوال کا کوئی شافی جواب نہ بن پڑا۔ ہاں سنّی انحرافات کے مقابلے میں انھوں نے شیعہ انحرافات کی ایک طویل فہرست مرتب کر ڈالی۔ ہمارے خیال میں فریق مخالف کے بڑے انحرافات ہمارے چھوٹے انحرافات کے لیے جواز نہیں بن سکتے۔ گذشتہ سات سو سالوں میں حِلّی کے اس سوال کی دھار اور بھی تیز ہوگئی ہے کہ اہل سنّت کے ائمہ اربعہ کے لیے دینی بنیاد ہے کیا؟ جب تک اہل سنّت اس سوال کا ایماندارانہ جواب فراہم نہیں کرتے انھیں اس بات کا اخلاقی حق کیسے حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے نظری جواز پر سوال قائم کریں۔ لیکن مسئلہ صرف ایک دوسرے کو آئینہ دکھانا نہیں بلکہ اپنی فرقہ وارانہ تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا ہے۔ جب تک ہم میں خود احتسابی اور گروہی تعصب سے اوپر اٹھ کر دیکھنے کا یارانہ ہو ہم حقیقتِ نفس الامر کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اصل الاصل قالب کی تلاش کے اس مبارک عمل میں ہمارے اندر کم از کم اتنا حوصلہ تو ہونا ہی چاہیے کہ ہم اپنے نظری انحرافات کی بساط لپیٹنے کے لیے ابتداء سے ہی ذہنی طور پر تیار ہوں۔ گویا تاریخ کے اس مطالعے میں ہم نہ شیعہ ہوں اور نہ سنّی بلکہ فقط ایک طالب علم۔

اسلام کا شیعی قالب

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں تک شیعہ اور سنّی الگ الگ مستقل دین کی حیثیت سے منقح نہ ہوئے تھے۔ گو کہ مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندیوں کی ابتداء خلافت عثمانی کے بعد ہی شروع ہوگئی تھی لیکن مسلمانوں کے تمام باہمی متحارب گروپ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود خود کو ایک ہی رسالۂ محمدؐی کے حامل سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ کلامی موشگافیوں اور فقہی اختلافات کے باوجود کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ یہ سب کچھ آنے والے دنوں میں دین کے الگ الگ قالب کے قیام پر منتج ہوگا۔ شیعہ، سنّی اور وہ جو خوارج کہلائے ان سب کی نمازیں اور اذانیں ایک تھیں۔ وہ سب مشترکہ طور پر ایک ہی مسجد میں، ایک ہی امام کے پیچھے، نمازیں پڑھتے تھے۔ حتیٰ کہ آلِ بیت کے وہ افراد جو آگے چل کر شیعوں کے نزدیک ائمۂ معصومین کی حیثیت سے دیکھے گئے وہ بھی اپنے عہد میں مسلم معاشرے میں کچھ اس طرح گھلے ملے رہے جیسے دوسرے جلیل القدر افراد۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد مسلمانوں کے متحدہ سیاسی منشور کے طور پر خطبۂ جمعہ میں بڑی انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں جس کا مفصل تذکرہ ہم آگے کریں گے۔ البتہ عہدِ عباسی میں شیعانِ علیؓ اور آلِ بیت کے مدعیان کی تالیفِ قلب کا خاطر خواہ نظم نہ ہوسکا۔ اس محرومی نے شیعانِ علیؓ کے سیاسی موقف میں مزید سختی پیدا کی۔ چوتھی صدی کے آغاز پر فاطمی خلافت کے ظہور اور پھر عین قلب عراق میں آلِ بویہ کے عروج نے شیعیت کو ایک مستقل مذہبی قالب اختیار کر لینے کا سامان فراہم کر دیا۔ ابن حجر نے خیر القرون قرنی کی تشریح میں لکھا ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے، بعد بقول ان

کے، بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات یکسر بدل کر رہ گئے[1]۔ عام طور پر محدثین کا یہ خیال ہے کہ ابن حنبل کے عہد تک اسلام کا متحدہ قالب بڑی حد تک باقی تھا۔ ہمارے خیال میں اس عہد کو ہم دوسوستانوے (۲۹۷ھ) تک وسعت دے سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہ جب فاطمی خلافت قاہرہ کے سیاسی منظرنامے پر طلوع ہوئی اور اسے اپنے نظری جواز کے لیے دین کے قدرے مختلف قالب کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے ردّعمل کے طور پر سنّی اسلام کے خدوخال بھی متعین کیے جانے لگے۔ اسی دوران پھر شیعوں کا وہ گروہ جو حسن عسکری کی وفات کے بعد حالات سے خاصا کبیدہ خاطر تھا اور جس کے افراد مختلف علاقوں میں خروج کرتے اور کبھی کبھی کسی چھوٹے سے علاقے پر قابض بھی ہو جاتے، انھیں ایک نئی نظری جدوجہد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی دور میں آلِ بیت کے حلقے سے کچھ ایسی علمی کاوشیں سامنے آئیں جس نے بہت جلد شیعہ اسلام کا ایک علیحدہ قالب ترتیب دے ڈالا۔

شیعہ اسلام کے تمام بڑے اساطین چوتھی صدی میں طلوع ہوئے۔ اسی دور میں ان کی تمام بنیادی کتابیں لکھی گئیں۔ اس سے پہلے شیعوں اور سنیوں کی الگ الگ دینی کتابوں کا کوئی تصور نہ پایا جاتا تھا۔ عالمِ اسلام میں التباساتِ فکرونظر کی جو آندھی چل رہی تھی اس کے دونوں ہی شکار تھے۔ صحاح ستّہ کے مجموعے جو تیسری صدی میں مرتب ہوئے ان کی حیثیت دونوں فرقوں کے اجتماعی سرمایے کی ہے۔ صحاح ستّہ اور احادیث کی دوسری متداول کتابوں میں جو تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد مرتب ہوئیں ایسی بہت سی روایتیں موجود ہیں جو بنیادی طور پر شیعی نقطۂ نظر کی حامل ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ تیسری صدی کے آخر تک ان دو فرقوں کی کتابیں مشترکہ تھیں اور روایتوں کے ان مجموعوں کو دین کے حتمی تعبیری قالب کی حیثیت حاصل نہیں تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہوتا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی حدیث کے باوجود مسلمانوں کا کوئی گروہ حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا[2] یا صحیح مسلم میں خمرۂ نماز اور حدیثِ متعہ کی موجودگی کے باوجود ان امور کو اپنے لیے لائقِ عمل نہ سمجھتا۔ بخاری میں کوئی چھ جگہوں پر مختلف انداز سے اس بات کا تذکرہ موجود ہے کہ آنحضرت نے جب بسترِ مرگ پر وصیت لکھوانا چاہی تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انھیں اس ارادے سے بعض رکھا کہ حسبنا کتاب اللہ۔ شیعہ نقطۂ نظر کی پرزور وکالت کرنے والی اس حدیث کی بخاری میں موجودگی اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ جس وقت صحاح ستّہ کے مجموعے مرتب ہو رہے تھے مسلمان اپنے تمام التباساتِ فکری کے باوجود امّت واحدہ تھے جن کا علمی سرمایہ مشترکہ تھا[3]۔

چوتھی صدی کی ابتداء تک نہ صرف یہ کہ شیعہ اور سنّی ایک مشترکہ علمی سرمائے کے حامل تھے بلکہ دونوں حلقوں کے علمائے کرام ایک دوسرے سے اکتسابِ فیض کو معمول کی بات سمجھتے۔ کہ تب ان سیاسی امور پر مختلف نقاط نظر کا پایا جانا مذہبی شناخت کا حوالہ نہیں بن پایا تھا۔ ابن حجر نے ایسے علمائے حدیث کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے جو تھے تو سنّی

شناخت کے حامل لیکن انھوں نے الباقر سے حدیثیں روایت کیں، ان کے شاگرد رہے یا ان کی علمی مجلسوں کی رونق تھے۔ ابواسحٰق السّبیعی، عمرو بن عبداللہ (متوفی ۱۲۸ھ)، العراج (متوفی ۱۴۰ھ)، شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶ھ)، عبدالرحمٰن بن العمر والاوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ)، عبدالملک ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، سلیمان بن مہران العمش (متوفی ۱۴۸ھ)، مکحول بن راشد (متوفی ۱۱۵ھ) جیسے معروف نام اس فہرست میں شامل ہیں جن میں الزہری، الاوزاعی، ابن جریج، العمش وغیرہ سنّی فکر کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔[۴] ذہبی نے بھی ایسے علماء کے نام شمار کرائے ہیں جو اہل سنت کے لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جن کا علم الباقر کے مدرسۂ فکر کا مرہون منت ہے۔ ذہبی کے مطابق ربیعہ الرائے (متوفی ۱۳۶ھ)، مرّہ بن خالد ابونُعیم الاسفہانی (متوفی ۱۳۶ھ)، عطا بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) جابر الجوفی (متوفی ۱۲۸ھ) اور آبان بن تغلیب (متوفی ۱۴۱ھ) جیسے محدثین کا باقر سے اکتساب فیض تاریخی بنیادوں پر ثابت ہے۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس عہد میں شیعہ سنّی علماء کا ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرنا، باہم ایک دوسرے کی مجلسوں میں بیٹھنا یا شاگردی اختیار کرنا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جہاں ان حضرات کی زبانیں ایک دوسرے کی توصیف میں کھلتیں وہیں ایک دوسرے کے لیے ناروا جملے بھی ان کی زبانوں سے نکل جاتے۔ عطا بن ابی رباح جو اہل سنت کے بہت بڑے محدث ہیں الباقر کے خاص شاگردوں میں تھے جن کے بارے میں ایک بار الباقر نے کہا تھا مناسک حج کے سلسلے میں اس وقت عطا سے بڑا کوئی عالم نہیں۔[۵] دوسری طرف سنّیوں کے اساطین میں حسن بصری سے باقر کی معاصرانہ چشمک تھی۔ وہ انھیں سخت ناپسند کرتے بلکہ ایک موقع پر تو باقر نے حسن بصری کو محرف لِکلام اللہ تک کہہ دیا تھا۔[۶] جعفر اپنے زمانے میں شیعوں کے امام منصوص کے بجائے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے دیکھے جاتے تھے۔ جن کے حلقۂ درس سے وابستگی اہل علم کے لیے باعث افتخار تھا۔ ابوحنیفہ النعمان (متوفی ۷۶۷ء) جن سے آگے چل کر فقہ حنفی کا دبستان منسوب ہوا اور مالک بن انس (متوفی ۷۹۵ء) جن سے فقہ مالکی منسوب ہے، جعفر صادق کے حلقۂ ارشاد سے باقاعدہ وابستہ تھے۔ گویا جعفر کے عہد تک شیعہ سنّی نظری سرحدیں واضح نہیں ہو پائی تھیں اور نہ ہی انھیں امام منصوص نہ ماننے سے کسی کا ایمان باطل ہوتا تھا۔

وہ لوگ بھی جو تفضیل علیؓ کے قائل نہیں تھے علمائے اہل بیت سے اخوت واحترام سے پیش آتے کہ تب شیعہ یا سنّی ہونا ایک تاریخی سیاسی مسئلہ پر نظری موقف کا اظہار تھا اور بس۔ اسے عقیدہ کا مسئلہ نہیں بنایا گیا تھا جس کی بنیاد پر علیحدہ فرقوں کا قیام عمل میں آسکے۔ کہا جاتا ہے کہ الحکم بن عتیہ (متوفی ۱۱۳ھ) جو ایک مشہور محدث تھے، اپنے علم وفضل اور کبرسنی کے باوجود جب الباقر کی مجلس میں آتے تو ان سے اتنی محبت اور احترام سے ملتے جیسے شاگرد استاد سے ملتا ہو۔

اس کا ایک سبب تو الباقر کی علمی حیثیت تھی اور دوسرا سبب اہل بیت سے ان کا تعلق۔[7] ابن حجر نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محمد بن المنکدر، الباقر کی شان میں رطب السان رہتے۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے علی بن الحسین سے بڑھ کر کسی اور کو نہیں دیکھا اور اگر دیکھا تو ان کے صاحبزادے الباقر کو۔[8] زہری (متوفیٰ ۱۲۴ھ) جو شیعہ رجحان کے حامل تھے اور جن کے اصحاب اہل بیت سے خوشگوار تعلقات پر تاریخ کے صفحات شاہد ہیں، امویوں کے سرکاری مولوی رہے۔ زہری سے باقر کی روایتیں منقول ہیں اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ان کی تربیت الباقر کے والد زین العابدین کی مجلسوں میں ہوئی۔[9]

آج ہم جنھیں شیعہ فکر کے اساطین میں شمار کرتے ہیں اور جن کے سر شیعی انحرافِ فکری کا الزام عائد کیا جاتا ہے ان کی بے شمار رواتیں اہل سنت کی قدیم کتب میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر الباقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کی رواتیں موطّا امام مالک،[10] تاریخ طبری[11] و تفسیر طبری، مسند احمد[12] اور الرسالہ[13] شافعی جیسے معتبر سنّی مآخذ میں موجود ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مسند احمد جو اہل سنت کے نزدیک حدیثوں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اس میں غدیر خم کی روایت موجود ہے۔

اہل سنت کی قدیم کتب روایات میں الباقر کی صرف روایات ہی نہیں ملتیں بلکہ بسا اوقات الباقر سنیوں کے لیے ماخذ حدیث کی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یعنی ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً موطا میں کم از کم دو[14] روایتیں الباقر سے ہی شروع ہوتی ہیں جبکہ چار[15] روایتیں الباقر نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہیں اور دو[16] روایتیں تو ایسی ہیں جن کو الباقر نے راست حضرت علیؓ کی سند پر بیان کیا ہے۔ اسی طرح شافعی کے الرسالہ[17] میں کم از کم ایک روایت ایسی موجود ہے جس کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ یہی حال مسند احمد[18] کی بعض روایات کا ہے جو یا تو الباقر پر ختم ہوتی ہیں یا ان کے توسط سے ان کے والد علی زین العابدین[19] تک جا پہنچتی ہیں۔ ان حقائق سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اپنے عہد میں الباقر محدث اور فقیہ کی حیثیت سے اہل سنت کے حلقے میں بھی اسی طرح مقبول تھے اور یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تب فرقوں کی شناخت واضح نہیں ہوئی تھی۔

جعفر الصادق (متوفیٰ ۷۶۵) کے عہد تک شیعیت محض ایک سیاسی تحریک تھی جو مختلف اساطیری روایتوں اور فضائل و مناقب سے فطری غذا ضرور حاصل کرتی تھی البتہ باضابطہ مسلک یا مذہب کی حیثیت سے اس کے خد و خال واضح نہیں ہوئے تھے۔[20] کیسانیہ، جو ابن حنفیہ کو اپنا پیشوا مانتے تھے، مختار اور عبداللہ بن معاویہ کی بغاوتوں میں کلیدی رول ادا کر چکے تھے، بلکہ بڑی حد تک عباسی دعوت کے محور و مرکز تھے۔ دوسری طرف نفس ذکیہ اور حسنی سلسلہ کے متبعین تھے۔ گویا اہل بیت کے حوالے سے جو لوگ استحقاق حکومت کی مہم چلا رہے تھے، ان کی قیادت اصحابِ سیف ائمہ کے

ہاتھوں میں تھی۔ جعفر صادق نے اپنی جلالت علمی کے سبب تلوار کے بجائے قلم کا میدان اپنے لیے منتخب کیا۔ اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دوسرے علوی سلسلوں کے مقابلہ میں وہ نظام وقت کے راست ٹکراؤ سے بچ گئے۔ گویا اب تک شیعہ جو کچھ بزور بازو نہ کر پائے تھے، جعفر کے pacifism اور جلالت علمی نے اسے کر دکھایا۔ اسی عہد میں یہ خیال پہلی بار سامنے آیا کہ ائمہ مامورین کا سلسلہ بذریعہ نص ہے۔ ایک امام کے بعد یہ سلسلہ دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ اپنے اس حق پر اصرار کرے یا نہ کرے۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جعفر خود نص کے موجد ہیں۔ البتہ ایک ایسے عہد میں جب علویوں کو خلافت کا potential candidate سمجھا جاتا ہو اور جب ان کے خلاف تلواریں بے نیام ہوں، سابقہ سیاسی تجربوں کے پیش نظر امامت کو مسند رشد تک محدود کرنا ایک قابل فہم بات ہے۔ پھر ایک ایسے عہد میں جب اہل حق کے لیے سیاسی مسائل پر زبان کھولنا مشکل ہو گیا ہو، اس کا امکان ہے کہ رشد و ہدایت پر اپنے استحقاق کو باقی رکھنے کے لیے نص کا فلسفہ سامنے لایا گیا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ حساس امور پر خاموشی یا تقیہ کے سبب دوسروں کو اس کا موقع ملا ہو کہ وہ خانوادۂ علوی میں امامت کے استحقاق کو منصوص من اللہ امر بتائیں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ نص کا تصور اس عہد میں منقح نہ ہوا تھا۔ خود جعفر کے عہد میں جو لوگ نفس ذکیہ کے گرد جمع تھے وہ اسی لیے تو تھے کہ جعفر اپنی امامت پر کسی نص سے جواز نہیں لاتے تھے۔

یہ خیال کہ ائمہ منصوص کا تصور جعفر کے عہد میں متشکل نہیں ہوا تھا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر خود جعفر کے بعد کی نسلیں گواہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر نے اپنی زندگی میں اسماعیل کو نامزد کیا تھا۔ لیکن اسمٰعیل کی جواں سال موت کے سبب انہیں موسیٰ کو نامزد کرنا پڑا۔ بعض لوگ جعفر کی زندگی میں ہی یہ کہہ کر ان سے الگ ہو گئے کہ جعفر کو ایک ایسے شخص کو نامزد نہیں کرنا چاہیے تھا جو مستقبل میں ان کی نمائندگی سے قاصر ہو۔ بالفاظ دیگر جس امام کو اتنی بھی خبر نہ ہو کہ اس کا صحیح نمائندہ کون ہو سکتا ہے، اس کی کیا اتباع کی جائے۔ ابتداً اس حق پر عبداللہ نے اپنا استحقاق ثابت کیا۔ البتہ عبداللہ کی موت کے بعد موسیٰ کو منصب امامت پر فائز ہونے کا موقع ملا۔[۲۱] نوبختی نے جو واقعات نقل کیے ہیں اس سے بھی اس بات کا عندیہ ملتا ہے کہ باقر کے عہد تک شیعی اماموں کا تصور خاندانی حوالے سے محض سیاسی استحقاق کا تھا۔ نہ تو اس کی کوئی باقاعدہ دینیات مرتب ہوئی تھی اور نہ ہی اسے امر منصوص سمجھا جاتا تھا۔[۲۲] بلکہ خود شیعہ تاریخی مصادر سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ گیارہویں امام حسن العسکری کی موت کے بہت بعد تک بارہ منصوص ائمہ کی کوئی فہرست نہیں پائی جاتی تھی۔[۲۳] شیعوں کے وہ تمام عقائد جن پر آج شیعہ مسلک کی عمارت قائم ہے مثلاً بارہ منصوص اماموں کا مِن جانب اللہ مامور ہونا، امام غائب کے سلسلے میں غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا تصور، آلِ بیت کا فاطمی خانوادے تک محدود ہونا یا یوم عاشورہ کی مروجہ رسومات اور زیارتِ قبورِ انبیاء کو دین کا حصّہ سمجھنا، ان تمام باتوں کی خود جعفر صادق کو مطلقاً ہوا نہ

لگی تھی۔ اگر یہ عقیدہ واقعتاً من جانب اللہ ہوتا تو بارہ اماموں کی فہرست جعفر صادق کے عہد میں ضرور گردش کر رہی ہوتی۔ جعفر کے پر جوش شاگرد ہشام بن حکم (متوفیٰ ۸۵ھ) جو سماجی منظرنامے پر ائمہ معصومین کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں ان کے ہاتھوں میں بھی بارہ اماموں کی کوئی فہرست نظر نہیں آتی۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ آلِ بیتِ رسولؐ کے حوالے سے ہاشمیوں اور مطّلبیوں کی مختلف شاخوں سے لوگ اپنے آپ کو پیش کر رہے ہیں۔ تو کیا شیعیت کی تعمیر کا تمام کام آلِ بویہ کے عہد میں انجام پایا؟ تاریخی مصادر سے اس سوال کا جواب اثبات میں بھی فراہم ہوتا ہے اور نفی میں بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آلِ بویہ کا عہد شیعیت کی علیحدہ مذہبی تشخص کے لیے کلیدی اہمیت کا حامل ہے البتہ جن اجزاء سے اس عہد میں شیعیت کا خرمنِ فکر تشکیل پایا وہ منتشر حالتوں میں مسلم معاشرے میں پہلے سے موجود تھے۔ شیعیت کسی نئے مذہب کی تشکیل سے عبارت نہ تھی جس کے لیے کوئی خاص داعی تاریخ کے کسی لمحے میں ایک نئی دعوت کا اعلان کرتا بلکہ سیاسی اور فکری انتشار کے عہد میں یہ ایک نئے فکری قلعے کے تعمیر کی کوشش تھی۔ چوتھی صدی کا عہد عالمِ اسلام میں نظری خیموں کی تعمیر کا عہد ہے۔ اسی عہد میں بوجوہ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کو دینی شناخت عطا ہوئی۔ سنّی، فاطمی اور شیعی اسلام کے علیحدہ علیحدہ خیمے اسی عہد میں قائم ہوئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم شیعی اسلام کو تو تاریخ کا پروردہ بتائیں اور دین کے دوسرے تاریخی قالب اور ان کے انحراف پر ہماری جبینیں شکن آلود نہ ہوں۔

مسئلہ امامت

آیئے سب سے پہلے اس سوال کی تحقیق کی جائے کہ امت میں متبادل امامت کا تصور سب سے پہلے کب پیدا ہوا؟ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلیفۂ وقت کی ذات روحانی اور سیاسی پیشوائی کا ارتکاز تھی۔ خلفائے راشدین بشمول حضرت علیؓ خلیفۂ رسولؐ اللہ کی حیثیت سے امیر المؤمنین کہے جاتے۔ امام کا منصب قوتِ نافذہ سے عبارت تھا۔ عباسی خطبوں میں امام عادل کی اتباع کی ترغیب اور اس کی توفیق کے لیے دعائیہ کلمات اسی خیال سے عبارت ہے کہ خلیفۂ وقت کی حیثیت امت کے امام اور ولی الامر کی ہے۔ البتہ جو لوگ خلیفۂ وقت کے خلاف خروج کرتے یا انھیں اپنی سیادت کا دعویٰ ہوتا، ان کا خروج اس بات سے عبارت ہوتا کہ وہ ایک متبادل امامت کے قیام کے لیے میدان میں آئے ہیں سو اس اعتبار سے امامت کے دعویداروں کے لیے لازم تھا کہ وہ اصحاب سیف میں سے ہوں اور انھوں نے نظامِ وقت کے خلاف خروج بھی کیا ہو۔ زید بن علی زین العابدین نے اپنے بھائی محمد الباقر پر یہ اعتراض وارد کیا تھا کہ جب تک کوئی شخص نظامِ وقت کے خلاف علی الاعلان خروج نہ کرے وہ امامت کا دعویدار نہیں ہوسکتا۔[۲۴] جس سے اس

بات کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم باقر کے عہد تک امامت کا منصب ایک متبادل سیاسی قیادت سے عبارت تھا۔ پھر یہ کیسے ہوا کہ جن لوگوں نے کبھی نظامِ وقت کے خلاف خروج نہ کیا وہ بھی منصبِ امامت کے سزاوار سمجھے گئے۔ نوبت بایں جارسید کہ ان اماموں کے بیٹے امام کہلانے لگے اور انھیں اس بات کا حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنی حسب منشا امامت کے اس منصب کو اپنی پسندیدہ اولاد میں سے کسی کو نص کر دیں۔ دوسری طرف فقہاء اور قاضیوں کے حلقے اماموں کے نام سے ملقب ہونے لگے۔ آثار و روایات کے مدونین کو امامت کے منصب پر سرفراز کر دیا گیا۔ کوئی فلسفہ کا امام ہوا تو کوئی نحو اور قرأت کا یہاں تک کہ دو رکعت کے امام بھی امام کہلانے لگے۔ گویا جو منصب کبھی خلیفۂ رسولؐ کی جلالت و شان کا مظہر سمجھا جاتا تھا وہ کچھ اس طرح پائمال ہوا کہ آج کسی کو اس بات کا خیال کم ہی آتا ہے کہ ہم آلِ بیت کے جن افراد کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں یا امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم جیسے اصحاب فن کو جس طرح امامت کے تقدیسی ہالے میں گھرا دیکھتے ہیں تو ان کی یہ امامانہ شان مِن جانب اللہ نہیں تھی بلکہ یہ ہماری تقدیسی تاریخ کا پیدا کردہ فریبِ نظر ہے۔

اسلام کی تاریخ میں جس شخص نے سب سے پہلے اپنے لیے امام کا لقب استعمال کیا وہ خلافتِ عباسی کا داعی ابراہیم محمد عباسی (برادر سفّاح و منصور) تھا۔ عباسی داعیانِ خلافت گو کہ اس وقت قوت نافذہ کے حامل نہ تھے لیکن ایک متبادل سیادت کے داعی تو ضرور تھے۔ مہدی عباسی کے زمانے میں یہ لقب عباسی حکومت کے سکّوں پر بھی نظر آتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے اپنے لیے امام المسلمین کا لقب استعمال کیا تھا۔ اس کے علاوہ ادریسیوں نے مراقش میں، امویوں نے اندلس میں اور فاطمیوں نے مصر میں اپنے لیے اسی اصطلاح کو پسند کیا تھا لیکن یہ سب وہ لوگ تھے جو یا تو اصحابِ سیف میں سے تھے یا جن کی امامت امر واقعہ کے طور پر قائم تھی۔ رہی وہ امامت جس سے روحانی اور علمی رشد و ہدایت مراد لی جائے تو اس کی ایجاد کا سہرا جعفر کے شاگردِ خاص معروف شیعی متکلم ہشام بن حکم (متوفی ۷۹۵ء) کے سر ہے۔ ہشام نے اسلام کی تاریخ میں پہلی بار اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا نے بندوں کی ہدایت کے لیے انبیاء بھیجے ان کے بعد عدل و انصاف کے قیام کے لیے ایسے ائمہ حق کی ضرورت ہے جو ہر عہد میں رشد و ہدایت کا کام انجام دے سکیں۔ جعفر کے عہد تک علمائے محدثون اور فقہاء کے حلقے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی اہمیت حاصل کر چکے تھے۔ عام علماء کے مقابلے میں جعفر کو ممتاز قرار دینے کے لیے ہشام نے نسبی سلسلے کا سہارا لیا اور اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ رشد و ہدایت پر مامور لوگوں کو معصوم عن الخطا ہونا چاہیے۔ اسی عہد میں عباسیوں نے اپنی سیاسی ضرورت کے لیے نصّ کے ذریعہ اپنی امامت کی منتقلی کا عقیدہ وضع کیا اور اس کی خوب خوب تشہیر کی۔ آنے والے دنوں میں شیعہ فکر بھی اس پروپیگنڈہ کی زد میں آ گئی۔ الکمیت بن زید کا قصیدۂ ہاشمیت جو کبھی عہدِ اموی میں ایک شاعرانہ تخیل سمجھا جاتا تھا عہد

عباسی میں مذہبی عقیدے کے طور پر پڑھا جانے لگا۔[۲۵] قرشی، ہاشمی، طالبی، علوی اور پھر اس کے بعد حسین بن علیؓ کے خانوادے میں رشد و ہدایت کو محصور سمجھا جانے لگا لیکن یہ سب کچھ تاریخی ترتیب کے ساتھ ظہور نہیں ہوا بلکہ عہدِ جعفر میں جب رشد و ہدایت کے حوالے سے ائمہ منصوص کی تعبیر وضع ہوئی تو اس کا سلسلہ تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جا ملایا گیا۔ البتہ جعفر کے عہد میں جنھیں آگے چل کر اثنا عشری فرقے میں چھٹے امام کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا یہ بات کسی کے علم میں نہیں تھی کہ اماموں کی کل تعداد کتنی ہوگی اور ان کے نام کیا کیا ہوں گے۔

سچ تو یہ ہے کہ ابتدائی چار صدیوں میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا[۲۶] جس کے دعویدار آلِ عباس بھی تھے اور آلِ فاطمہؓ بھی اور وہ لوگ بھی جن کا تعلق حضرت علیؓ کے غیر فاطمی بیٹے محمد الحنفیہ سے تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی وقت میں آلِ بیت سے خلافت کے مختلف دعویدار میدان میں آ گئے۔ کہ تب امامت امرِ منصوص نہ تھا۔ مثال کے طور پر زید بن علی زین العابدین نے شہادت کا راستہ اختیار کیا اور ان کے بھائی محمد الباقر جنھیں شیعہ فکر میں پانچویں امام کی حیثیت حاصل ہے سیاسی سرگرمیوں سے یکسر کنارہ کش رہے۔ اگر منصوص امامت پر خود اہل بیت کے اندر کوئی اتفاق رائے پایا جاتا تو پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ ایک بھائی تو خروج کا راستہ اختیار کرے اور دوسرا اس عمل میں شرکت سے گریزاں رہے۔ جس منصوص امامت پر خود اہل خانہ کو اعتبار نہ ہو اس کے بارے میں یہ کیسے یقین کیا جا سکتا ہے کہ ایسا کوئی تصور فی الواقع اس عہد میں پایا بھی جاتا تھا۔ دوسروں سے تو یہ شکایت کی جا سکتی ہے کہ رسول اللہؐ کی موت کے بعد ان کی نگاہیں بدل گئیں، انھوں نے آلِ بیت رسولؐ کو بے یار و مددگار نظامِ وقت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا لیکن زید بن علی کے خروج میں ان کے اپنے بھائی محمد باقر کی عدم شرکت کے لیے کیا جواز ہو سکتا ہے؟ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں آلِ بیت کے حلقے سے چھوٹے بڑے کوئی ساٹھ خروج سامنے آئے لیکن امام حسینؓ کے علاوہ کسی اور جنگ میں خود آلِ بیت کی متحدہ اور مشترکہ شرکت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ منصوص و مأمور اماموں کا تصور اس وقت تک اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ سامنے نہیں آیا تھا جب تک کہ حسن العسکری کی موت پر کچھ عرصہ نہ بیت گیا یہاں تک کہ شیعہ فکر کے مؤسسین نے غیبت کا تصور ایجاد کیا اور امام غائب کے خلا کو پر کرنے کے لیے علماء مجتہدین کی گنجائش پیدا کی اور پھر اس منصوص امامت کا تصور تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؓ سے جا ملایا۔

امام حسینؓ جب کوفہ کے لیے کوچ کی تیاری کر رہے تھے اس وقت انھیں مکہ اور مدینہ کے جمہور مسلمان امام منصوص جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ صرف بہتّر آدمیوں کا چھوٹا سا قافلہ ان کے ساتھ کوچ کرتا۔ اگر معاملہ صرف نظامِ جبر کے خوف کا ہوتا تو پھر یہی لوگ عبداللہ بن زبیر کی قیادت میں امویوں کے خلاف کیوں مجتمع ہو جاتے؟ واضح رہے کہ شہادت حسینؓ کے بعد جب امام زین العابدین مدینہ لوٹ آئے اور جب امام حسینؓ کی مظلومیت پر جمہور مسلمانوں کی

آنکھیں اشک بار تھیں، ان کے لیے عمومی ہمدردی کی فضا پائی جاتی تھی جب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ جواں سال زین العابدین کی امامت میں بنوامیہ سے نجات کی تیاری کریں۔ اس وقت بھی حجاز میں ابن علی کے مقابلے میں ابن زبیر لوگوں کی ترجیح قرار پائے۔ یزید کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیرؓ کی امامت وسیادت پر اہل حجاز کی ایک بڑی آبادی مجتمع ہوگئی۔ تقریباً ساڑھے نو سال تک ابن زبیرؓ اسلامی ریاست کے ایک بڑے حصّے کی قیادت سنبھالے رہے۔ جو لوگ نظامِ جبر کے خاتمے کے لیے ابن زبیر کی قیادت میں خروج کر سکتے تھے ان کے لیے اگر یہ مسئلہ ذرا بھی نظری اہمیت کا حامل ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ حسینِؓ مظلوم کی نشانی زین العابدین کو اس اعزاز سے محروم رکھتے۔ اہل بصرہ کے نام حسینؓ بن علیؓ نے اپنے استحقاق خلافت کے سلسلے میں جو خط لکھا تھا اس میں اولیاء، اوصیاء اور وراثتہ کے حوالے تو موجود ہیں لیکن امام منصوص کے کسی تذکرے سے یہ خط بالکل خالی ہے۔[۲۷]

منصوص امامت کا تصور ہمارے خیال میں بعد کے لوگوں کی التباسِ فکری ہے جنھوں نے اسے اولاً نص خفی کی حیثیت سے متشکل کیا اور پھر رفتہ رفتہ انھوں نے اسے نص جلی کی قطعی حیثیت دے ڈالی۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ابتدائی ائمہ اہل بیت جنھیں یقیناً اپنے نسلی سلسلے کی اہمیت کا کہیں زیادہ اندازہ تھا وہ اس امر منصوص کا برملا اظہار نہ کرتے۔ حضرت علیؓ اور حسنؓ، حسینؓ کو تو چھوڑ یئے جو اپنی تمام تر عظیمت اور حوالۂ قرابت کے باوجود نص کا ذکر زبان پر نہیں لاتے، الباقر جو ماں اور باپ کی طرف سے اپنے فاطمی ہونے کو خصوصی شرف کا باعث سمجھتے ہیں اور جنھیں ائمہ اہل بیت کے اساسی ترجمان کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی ابوبکرؓ و عمرؓ کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولتے۔[۲۸] جب ایک بار الباقر سے یہ پوچھا گیا کہ کیا اہل بیت نے کبھی شیخین کے خلاف نازیبا کلمات زبان سے نکالے تو باقر کا جواب تھا ہرگز نہیں، ہمارے پرکھوں نے ہمیشہ ان سے محبت کی ہے ان کی اتباع کو اپنا فرض جانا اور ان کے لیے کلمات خیر واستغفار ہی ان کی زبان پر آئے۔[۲۹] باقر کے بارے میں شیعی ماخذ میں یہ خیال عام ہے کہ وہ امامت کو امر منصوص سمجھتے تھے اور وہ اجتہاد واختیار کے بجائے ائمہ اہل بیت سے رجوع کو لازم خیال کرتے تھے پھر آخر کیا وجہ ہے کہ انھوں نے غیر منصوص خلفاء کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولی اور ان کی اتباع کے قائل رہے؟

ہمارے خیال میں باقر کے عہد تک امام منصوص کے عقیدے پر ایمان لانے والے کم تھے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کے بعض معتمد اصحاب اور شاگرد مثلاً ابولجاروت، زیاد بن منذر، فضیل بن رسّان اور ابوالخالد الواسطی جیسے حضرات باقر کو چھوڑ کر ان کے بھائی زید بن علی کی تحریک میں شامل ہوجاتے۔[۳۰] حتیٰ کہ جعفر الصادق جن کی امامت پر اثنا عشری اور اسمٰعیلی گروہوں کا اتفاق ہے ان کی موت کے بعد خود ان کے ماننے والے کسی ایک امام منصوص کی اتباع میں متحد نہ رہ سکے۔[۳۱] جن لوگوں نے ان کے بڑے صاحبزادے عبداللہ الافتح کی امامت قبول کی وہ فتحیّہ کہلائے۔ جن لوگوں نے

اسماعیل کو اپنا پیشوا بنایا وہ آگے چل کر اسمٰعیلی کے نام سے ملقب ہوئے اور جن لوگوں نے موسیٰ کاظم کو ساتویں امام منصوص کی حیثیت سے قبول کیا وہ آگے چل کر اثنا عشری کہلائے۔ پھر موسیٰ کاظم کی موت پر بعض لوگ ان کے بڑے صاحبزادے علی بن موسیٰ الرضاء کی قیادت میں سرگرم ہو گئے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عباسی خلیفہ مامون کے ولیعہد بھی نامزد ہوئے تھے۔ اگر ائمہ مامورین کی تعداد اور شناخت متعین ہوتی تو آلِ بیت کے جاں فروشوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اپنی قوت وصلاحیت کو مختلف ائمہ غیر مامورین کی قیادت میں ضائع کریں۔

عقیدۂ امامت کی نظری اساس

آثار وروایات کے مشترکہ مجموعوں (صحاح ستّہ) میں شیعی روایتوں کی موجودگی کے باوجود امامِ غائب کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ حالانکہ ان ہی کتابوں میں تفضیلِ آلِ بیت کی بے شمار روایتیں موجود ہیں۔ امامت کا وہ سلسلہ جو بالآخر بارہویں امام پر آکر منقطع ہو جائے آخر کس عہد میں منقح ہوا اور یہ کہ ابتدا میں جب غیبتِ امام کا تصور پہلی بار سامنے آیا تو اس وقت عالم اسلام کے سیاسی حالات کیا تھے؟ کیا غیبتِ صغریٰ اور غیبتِ کبریٰ کا مروجہ تصور اسی طرح رائج چلا آتا ہے یا اس میں حالات وزمانے کے اعتبار سے تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں؟ ہمارے لیے ان سوالات کے جوابات کی فراہمی اس تقدیسی تاریخ کی تفہیم میں ممد ومعاون ہو سکتی ہے جس کے سر تشیع کی تشکیل کا سہرا ہے۔ تاریخ کے اس تنقیدی مطالعہ میں ہم صرف ان مآخذ پر انحصار کریں گے جنھیں اہل تشیع کے ہاں استناد کا درجہ حاصل ہے۔

نظریۂ امامت پر تمام ہی معتبر شیعی وثائق جنھیں علماء اہل تشیع حجّت کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جن پر شیعیت کا مدار قائم ہے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں مرتب ہوئے۔ یہی وہ عہد ہے جب عباسی خلافت کے اضمحلال کے نتیجے میں آل بویہ کا ظہور ہوا جو ابتداً تو زیدیہ شیعہ تھے لیکن بہت جلد ان کی سرپرستی میں علمی سرگرمیوں نے انہیں اثنا عشری عقیدے کے پاسبان کے طور پر متعارف کرایا۔ شیعوں کی بعض اہم بنیادی کتابیں بجز الکافی کے جس کی تالیف کا زمانہ ۳۲۰ھ کے قریب ہے، ان ہی کی سیاسی سرپرستی میں مدون ہوئیں۔ جس وقت امام غائب کے سلسلے میں دلائلِ شرعی مرتب ہو رہے تھے اور بارہ اماموں کو عقیدے کا مسئلہ باور کرایا جا رہا تھا عین ان ہی ایام میں اسمٰعیلی شیعوں کی عظیم الشان سلطنت اپنا دائرۂ اثر وسیع کر رہی تھی۔ لیکن آلِ بویہ جو اہلِ بیت کی اتباع کا دم بھرتے تھے ان کے لیے فاطمیوں کی خلافت کے مقابلے میں عباسیوں کا سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا۔ اس کا اصل سبب شیعانِ آلِ بیت کے مابین اماموں کے تعین کے سلسلے میں زبردست اختلاف تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکر ی کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ

یا بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔[۳۲] زیدی اور اسمٰعیلی شیعوں کی علیحدہ شناخت اس پر مستزاد تھی۔ آلِ بویہ کے لیے اسمٰعیلیوں کی قیادت اولاً تو اس لیے نا قابل قبول تھی کہ ان کا تعلق امامت کے ایک مختلف سلسلہ سے تھا۔ ثانیاً ایک زندہ امام کی اتباع کے مقابلے میں ایک کمزور سنّی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا کہ ایسی صورت میں عقیدے، عمل اور سب سے بڑھ کر سیاسی خودمختاری کی کہیں بہتر ضمانت مل سکتی تھی۔ آلِ بویہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ فاطمی حکمراں ہوں یا عباسی خلفاء ان دونوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے مذہب کو کام پر لگا رکھا ہے۔ آلِ بویہ کو ایک ایسے ریاستی عقیدے کی ضرورت تھی جو ان کی حکمرانی اور خلافتِ عباسیہ سے ان کے رشتہ کو جواز عطا کر سکے۔ حسن عسکری کی موت کو ابھی کوئی نصف صدی گزری ہوگی کہ منتشر شیعہ گروہ آلِ بویہ کی سرپرستی میں ایک متحدہ منشور کی تشکیل میں مصروف ہو گئے۔ ایک ایسے امام کا تصور جو اپنے متبعین کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو اور جس کے متبعین کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہ ظہور امام تک عباسی خلیفہ کی بیعت قبول کر لیں، آلِ بویہ کی سیاسی ضرورت تھی۔ اس نظریہ کے مطابق امام کی غیبت میں ان کے متبعین کا کام اگر انتظار قرار پاتا ہے تو دوسری طرف حکمرانوں کے لیے اس بات کا جواز بھی کہ وہ امام عادل کی عدم موجودگی میں روز مرّہ کے انتظامی امور بجا لاتے رہیں خواہ اس کے لیے ایک جابر خلیفہ کی بیعت ہی کیوں نہ قبول کرنی پڑے۔ ابتداء میں جب غیبۃ کا تصور وضع ہوا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ امام غائب کے ظہور کی مدت بہت طویل نہ ہوگی۔ المفید کے مطابق ان کے ظہور کی نشانیوں میں السُفیانی کی بغاوت، آلِ حسن کے سلسلے سے ایک سیّد کا قتل اور خلافت عباسی کا داخلی انتشار ہونا چاہیے تھا۔[۳۳] عباسی خلافت جب قصۂ پارینہ بن گئی تو غیبت کے اس تصور کو مزید طول عطا کیا گیا اور اس کے لیے دوسرے عقلی دلائل فراہم کیے گئے۔[۳۴]

شیعیت کے اس سیاسی اور سماجی پس منظر سے اختلاف کی یقیناً گنجائش موجود ہے کہ جو لوگ صدیوں سے تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کے خوگر ہیں ان کے لیے یہ کچھ آسان نہیں کہ وہ ان توجیہات کو بآسانی قبول کر لیں۔ آئیے یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں خود شیعوں کی امہات الکتب کیا کہتی ہیں لیکن اس سے پہلے ان مصنفین کے عہد پر بھی ایک نظر ڈال لیے۔ محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ھ) اور ابو جعفر القُمّی (متوفی ۳۴۳ھ) جنھیں شیعہ روایتوں کی جمع و تدوین کا شرف حاصل ہے، ان کی حیثیت شیعیت کے مؤسسین کی ہے۔ محمد بن علی بن حسین طوسی کی تاریخِ وفات ۴۶۰ھ ہے نہج البلاغہ کے مرتب[۳۵] شریف مرتضٰی کا سالِ وفات بھی ۴۳۶ھ ہے۔ خود عقیدۃ الشیعہ کے مؤلف کا بیان ہے کہ "تدوین احادیث الشیعه فی ابتداء الامر علی زمن البویهیین ثم علی زمن الصفویین" جیسا کہ ہم نے عرض کیا آلِ بویہ کا اقتدار جو کوئی ایک صدی سے زیادہ عرصہ پر محیط تھا شیعیت کے اثنا عشری قالب کی تشکیل کا اصل عہد ہے۔ اسی عہد میں ان کی اساسی کتابیں مرتب ہوئیں، عقائد کی تشکیل و تدوین ہوئی، ماتمِ حسینؓ ایک دینی رسم کے طور پر

جاری ہوا، عید غدیر کی ابتداء ہوئی، حتیٰ کہ مشہدِ علیؓ اور مشہد حسینؓ کی شکل میں شیعی اسلام کے نئے کعبے وجود میں آ گئے۔ اس سماجی اور سیاسی پسِ منظر سے قدرے واقفیت عقیدۂ امامت کی تفہیم میں خاصی معاون ہوسکتی ہے۔

شیعہ علماء امامت کے وجود پر سمعی[۳۶] (شرعی) اور عقلی ہر دو طرح سے دلیل لاتے ہیں۔ اول الذکر کا سب سے مستند مظہر ابن بابویہ کی کتاب کمال الدین و تمام النعمة ہے جہاں ابن بابویہ (متوفیٰ ۹۸۱ھ) نے حدیث ثقلین کے حوالے سے اس خیال کی پرزور وکالت کی ہے کہ امت پر کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ عترت آلِ بیت کی اتباع آخری لمحے تک لازم کی گئی ہے یہاں تک کہ حوض پر مومنین کی رسولؐ اللہ سے ملاقات ہوجائے۔[۳۷] بقول ابن بابویہ اس حدیث کے ماننے سے لازم آتا ہے کہ امت میں ہر زمانے میں آلِ بیت کا ایک امام موجود ہو جو قرآن کی صحیح تعبیر امت تک پہنچا سکے اور جس کی رشد و ہدایت کے نتیجے میں وہ اس یقینِ واثق کے ساتھ کہہ سکے ﴿قل هـذا سبيلى ...﴾ کتاب کے ساتھ جب تک اس کا مخبر یا صاحب تاویل نہ ہو ہدایت کی صحت کا یقین واثق کیسے ہوسکتا ہے۔؟ بقول ابن بابویہ، حدیث ثقلین کو مسئلہ امامت پر برہانِ قاطع کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۸]

عقلی دلائل کے لیے شیعی علماء میں المفید (متوفیٰ ۱۰۲۲ھ) اور شریف المرتضیٰ (متوفیٰ ۱۰۴۵ھ) کو استناد کا مرتبہ حاصل ہے۔ المفید کی الشافی فی الإمامه اور المرتضیٰ کی رسالة الغيبة کا مطالعہ کرتے وقت یہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ ان دونوں حضرات کے مراسم بُویہی حکمرانوں کے ساتھ ساتھ عباسی خلفاء سے بھی خوشگوار رہے ہیں۔ امام جب تک ظاہر نہ ہوجائے ان کے متبعین کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ جابر حکمرانوں کے خلاف تلوار اٹھائیں۔ غیبتِ امام کے اس تصور میں شیعہ علماء، ان کے متبعین، بویہی حکمران اور عباسی خلفاء سبھوں کے لیے عافیت کا یکساں سامان پایا جاتا تھا۔ رہی یہ بات کہ امام کی عدم موجودگی میں عدل کے تقاضوں سے کیسے عہد برآ ہوا جائے تو اس کا جواب بھی اسی انتظار میں پوشیدہ تھا۔ یہ توقع کی جاتی تھی کہ جلد ہی امام کا ظہور ہوگا اور حالات درست ہو جائیں گے۔ البتہ ان کے ظہور تک متبعین خروج سے باز رہیں۔ مفید اور مرتضیٰ کے عقلی دلائل کو سب سے بڑا چیلنج اشعریت کے ہمنواؤں نے دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر امام معصوم کا وجود خدا کے لطف کا مظہر ہے تو پھر ایسے امام کو پردۂ غیبت میں رکھنا کہاں کا انصاف ہے؟ مرتضیٰ نے اس قسم کے عقلی دلائل کا یہ جواب دیا کہ ناسازگار حالات میں امام کا غیبت میں چلے جانا اسلامی تاریخ میں کوئی پہلی بار نہیں ہوا ہے کہ اس سے پہلے بھی نامساعد حالات کے تحت خود رسولؐ اللہ اور ان کے اہل خانہ نے معاشرے سے کٹ کر شعب ابی طالب میں پناہ لی ہے اور پھر جب آپ کی جان کو خطرہ ہوگیا تو آپ لوگوں کی نگاہوں سے بچ کر غار میں پناہ کے طالب ہوئے ہیں۔

امام غائب کا یہ عقیدہ، جو رفتہ رفتہ مہدیٔ موعود کی پر امید واپسی کا علامیہ بن کر اہل تشیع کے دل و دماغ پر چھاتا

رہا، ان روایات کی پیداوار تھا جو خالصتاً شیعی حلقوں میں گردش کر رہی تھیں اور جنھیں اہل تشیع کے علاوہ دوسرے گروہ لائق استناد نہ سمجھتے تھے۔ شریف مرتضیٰ نے الدلیل السمعی کی موجودگی کے باوجود جب غیبت کے مسئلہ پر الدلیل العقلی کا سہارا لیا تو اس کا سبب یہی تھا کہ وہ چاہتے تھے کہ جو لوگ صرف روایتوں کی بنیاد پر امامت کے عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتے انھیں معقولات کی بنیاد پر قائل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہی وہ عہد تھا جب سنّی دنیا میں اشعریت سرکاری سرپرستی میں اپنی سبقت کے لیے سرگرم تھی۔ امامت کے عقلی دلائل شیعہ حلقوں سے باہر لوگوں کو مطمئن نہ کر سکے۔ جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا تھا اور غیبت کی مدت طویل ہوتی جاتی تھی لوگوں کے لیے عقلی طور پر اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہوتا جاتا تھا کہ جس امام کی قیادت پر عالم کا مدار ہے وہ آخر ایک طویل مدت سے منظر نامے سے کیوں غائب ہے۔ شیخ الطّوسی (متوفیٰ ۱۰۶۷ء) نے عقلی اور سمعی دونوں منہج کے امتزاج سے غیبتِ امام کو ایک باقاعدہ عقیدے کا اعتبار عطا کر دیا۔ انھوں نے کتاب الغیبۃ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ راویوں نے بسا اوقات رسولؐ اللہ سے منسوب روایتوں میں اپنی پسند و ناپسند کو داخل کر دیا ہے اور بسا اوقات پوری بات کہنے سے محترز رہے ہیں ایسی صورت میں محض سمعی واسطوں پر اعتبار کرنے کے بجائے عقلی دلائل کا سہارا تلاشِ حق میں ہمارا معاون ہو سکتا ہے۔ بظاہر تو شیخ طوسی کا یہ منہجِ علمی عقل و نقل کے امتزاج سے عبارت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتاب الغیبۃ نے ایک بار پھر مسئلہ امامت پر روایت سازوں کی گرفت مضبوط کر دی۔ شیعہ ائمہ فن کی تفسیری تعبیری اور کتبِ روایات میں مسئلہ امامت پر پائی جانے والی بحثیں حتمی حوالہ بن گئیں۔ اب یہ خیال جاتا رہا کہ یہ روایتیں جو شیعہ حلقوں میں پیدا ہوئیں اور جن کا نمو و ارتقاء متبعینِ آلِ بیت کے حلقوں میں ہوتا رہا وہ دوسرے حلقوں کے نزدیک قابلِ استناد نہیں تھیں۔ اہل تشیع کو دوسرے مذہبی گروہ کی طرح اب اپنے سے باہر دیکھنے کی ضرورت بھی نہ تھی کہ یہ وہ عہد تھا جب سنّی اشعریت اور فاطمی اسلام کا قالب بھی بڑی سرعت کے ساتھ متشکل ہوتا جاتا تھا۔ جب ﴿کُل حزب بما لدیھم فرحون﴾ کی صورتِ حال پیدا ہو جائے تو اس بات کی گنجائش کہاں باقی رہتی ہے کہ لوگ اپنے خود ساختہ عقائد پر معروضی اور تنقیدی نگاہ ڈال سکیں۔

آلِ بویہ کے عہد میں شیعیت کے سماجی مظاہر جس قدر عام ہوتے جاتے تھے اور شیعی ثقافت کی گرفت معاشرے پر جس قدر مضبوط ہوتی جاتی تھی شیعہ امہات الکتب کی علمی اور تعبیری حیثیت بھی مستحکم ہوتی جاتی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ شیعیت اب اپنے خول میں بند ہو چکی تھی۔ اہل فن کی کتابوں پر غیر شیعہ تناظر کی اہمیت جاتی رہی تھی۔ گروہی تعصب کے اس ماحول میں تحلیل و تجزیہ نے دم توڑ دیا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر و روایات کی کتابوں میں کبار مؤسسین نے جو کچھ لکھ دیا تھا وہ علمی گفتگو کا حوالہ بنتا گیا۔ بویہی عہد سے پہلے، جب نہ تو امامی شیعوں کو پوری طرح اپنے نظری خد و خال متعین کرنے کا موقع ملا تھا اور نہ فاطمینِ مصر کی حکومت قائم ہوئی تھی، شیعہ حلقوں میں یہ خیال عام تھا کہ مروجہ قرآن مصحفِ

عثمانی ہے جس میں آلِ بیت کو ان کے حقوق سے محروم کرنے کے لیے آیتوں میں ردّ و بدل کر دیا گیا ہے۔ فتنے کے لمحات میں جب اہل قبلہ کے مختلف گروہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہوں اس قسم کے اتہامات اور پروپیگنڈے کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ آلِ بویہ کی سرپرستی میں امامی شیعوں کو پہلی بار ریاست کی قوت ملی۔ اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ تحریف قرآن کے پروپیگنڈے میں وہ پہلے کی سی شدت نہ رہی البتہ مفسرین اور راویوں نے نظریۂ امامت پر دلیل لانے کے لیے متن اور معنیٰ میں جن متہمہ تبدیلیوں کا اشارہ کیا تھا وہ حتمی دلائل کے طور پر دیکھے جانے لگے۔ مسئلہ امامت پر اس منہجِ علمی نے دلیل السمعی تو قائم کر دی البتہ شیعہ ذہنوں میں وحی ربّانی کی صحت کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ جب رسالۂ محمدی کے بنیادی وثیقہ کے بارے میں یہ خیال عام ہو جائے کہ وہ اپنی اصل شکل میں موجود نہیں ہے تو متبعین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ امامِ غائب کے ہاتھوں اصل مصحف کی برآمدگی تک ائمہ مجتہدین کی بتائی گئی راہ پر بلا سوچے سمجھے چلتے رہیں۔

روایتوں کے ذریعے امامت پر دلیل قائم کرنا شیعہ ذہن کے لیے سمِ قاتل تھا کہ یہ تمام روایتیں مختلف حوالوں سے یہ بتاتی تھیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیتیں دراصل یوں نازل ہوئی تھیں جس سے دراصل اثباتِ امامت پر دلیل لانا مقصود تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ اگر مذکورہ آیتیں شیعہ مفکرین کے مطابق مختلف شکلوں میں نازل ہوئی تھیں تو پھر وہ ان آیتوں کو اسی طرح کیوں نہیں پڑھتے یا اسے مصحف کا حصّہ کیوں نہیں بنا لیتے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار جعفر الصادق کے سامنے ایک شخص نے قرآن مجید کے بعض الفاظ کی اس طرح تلاوت کی جیسی کہ عام طور پر لوگ نہیں پڑھتے (لیس علی ما یقرؤ ھاالناس) آپ نے فوراً اسے روک دیا۔ فرمایا اسی طرح پڑھو جس طرح لوگ پڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ قائم کا ظہور ہو جائے کہ وہ قرآن کو اپنی اصل حالت میں پڑھے گا اور اس مصحف کو عام کر دے گا جو علیؓ کا تحریر کردہ ہے۔[۳۹] ان روایتوں نے شیعہ ذہن میں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک تضاد اور مخمصے کو جنم دیا ہے۔ ایک ایسی کتاب جس کے بارے میں وہ یہ سمجھتے ہوں کہ وہ اپنی اصل حالت میں باقی نہیں مگر نظری طور پر اسے اسی شکل میں پڑھنا تا آنکہ قائم کا ظہور نہ ہو ان کا مذہبی فریضہ قرار پاتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مروجہ قرآن جسے وہ مصحفِ عثمانی کہتے ہیں اور جس سے یقیناً شیعہ عقائد کی عمارت استوار نہیں ہوتی اس کی حیثیت اہل تشیع کے ہاں صرف کتاب تلاوت کی ہے ورنہ عقائد کی تمام تر بنیادیں تو ان آیات محرّفہ پر قائم ہیں جن کے بارے میں تاویلی ادب میں جا بجا "ھکذا نَزَلَت"[۴۰] "علی خالِف ما انزل الله"[۴۱] "فیما حُرِّفَ مِن کتاب الله"[۴۲] کی صدائے احتجاج سننے کو ملتی ہے۔ قرآن مجید کو مصحفِ عثمانی بتانا یا تفسیری حواشی میں اختلافِ قرأت کی خبر کا پایا جانا، ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور شانِ نزل کی روایتوں سے اپنے مطلب کا مفہوم برآمد کرنا یا یہ کہنا کہ بعض آیتیں تو قرآن سے محو کر دی گئیں البتہ ان کا حکم باقی ہے جیسا کہ آیت رجم

کے بارے میں کہا جاتا ہے ایسے سنگین التباسات ہیں جن کے لیے صرف اہل تشیع کو مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام فرقے جو دین کے متحدہ نبوی قالب کو خیر باد کہتے ہوئے مختلف گروہ بندیوں کے اسیر ہو گئے انھیں اپنے نظری جواز کے لیے تحریف قرآن جیسے مذموم عمل کا سہارا لینا پڑا۔ اہل تشیع کے ہاں دوسروں کے مقابلے میں تاویل وتحریف کا حصّہ کہیں زیادہ ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ ان کے ہاں تاویل کی کمان پوری طرح ائمہ آلِ بیت کے ہاتھوں میں ہے جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صرف انھیں ہی آیات کے اصل مطالب سے آگہی تھی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ائمہ آلِ بیت تک پہنچنے کے تمام راستوں پر راویوں کا پہرہ سخت ہے جن کی ثقاہت پر تاریخ کے مختلف ادوار میں خود شیعہ علماء انگلی اٹھاتے رہے ہیں۔ اس صورت حال نے اہل تشیع کے لیے قرآن مجید کو پوری طرح کتاب منجمد میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس خیال کے مطابق جب تک کہ قائم الزماں کا ظہور نہیں ہوتا نہ صرف یہ کہ مصحف عثمانی کا متبادل ہاتھ نہیں آ سکتا بلکہ مصحف عثمانی کو روایات وآثار کے محاصرے سے نجات دلانا بھی ممکن نہیں۔

قرآن مجید کی باطنی تعبیر ہو یا شانِ نزول کی من گھڑت روایتیں، واقعہ یہ ہے کہ ان تعبیری مناہج کے ذریعے متن قرآن میں وہ کچھ پڑھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے جس کے بطلان کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ اب اگر کوئی کہے کہ قرآن مجید سے ائمہ اہل بیت کا منصوص ہونا ثابت ہے تو بھلا سادہ لوح مسلمانوں کے لیے جو دین کے معاملے میں عقل کے استعمال کے قائل نہیں ہوتے ان التباسات پر یقین کرنے کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے قرآن مجید سے جواز امامت پر کس طرح دلیل لائی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الباقر قرآن مجید کی آیت ﴿انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة ویؤتون الزکاة وهم راکعون﴾ (۵:۵۵) میں والذین کے واؤ کو واؤ العطف کے بجائے واؤ الحال سمجھتے تھے۔[۴۳] جس کی وجہ سے آیت کے مفہوم میں بنیادی تبدیلی واقع ہو جاتی تھی یعنی اللہ اور رسولؐ کے علاوہ۔ اس تعبیر کے مطابق ولایۃ ان اہل ایمان کا حق تھا جو زکوٰۃ اس حالت میں دیتے تھے کہ وہ اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ جب ایک بار حالت نماز میں تھے انھوں نے ایک فقیر کی صدا سن کر عین حالت نماز میں اسے اپنی انگوٹھی عطا کر دی۔ سو یہ آیت ان ہی کی شان میں نازل ہوئی تھی۔[۴۴] الباقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ جب ایک بار آپؐ اہل یہود کے وفد سے مخاطب تھے جن میں عبداللہ بن سلام بھی تھے تبھی یہ آیت نازل ہوئی۔ ابھی آپؐ مسجد تک پہونچے ہی تھے کہ ایک سائل سے آپؐ کی ملاقات ہوئی پوچھا کیا تجھے کسی نے کچھ دیا ہے؟ اس نے مسجد میں حضرت علیؓ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جو اس وقت محو عبادت تھے، کہا ہاں اس شخص نے میری ضرورت پوری کی ہے۔[۴۵] طبری میں ایسی کئی روایتیں موجود ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ اس آیت میں علیؓ کا حوالہ بالواسطہ یا بلا واسطہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علیؓ کی اس منصوص

ولایت کے اظہار کے سلسلے میں خود رسولؐ اللہ کو تامل تھا جو بوجوہ اس کا اظہار نہیں کرنا چاہتے تھے یہاں تک کہ خدا کی طرف سے ان الفاظ میں انھیں مبارزت کا سامنا کرنا پڑا۔ ﴿یا ایھا الرسول بلغ ما اُنزل الیك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالتہٗ﴾ (۵:۶۷)۔ راویوں کے بقول اس آیت کے نزول کے بعد رسول اللہ نے غدیر خم کے مقام پر علیؓ کی ولایت کو افشا کر دیا۔[۴۶] القاضی النعمان نے الباقر کی مجلس میں ایک ایسے آدمی کا تذکرہ کیا ہے جس نے ایک بار الباقر سے اس بات کی تصدیق چاہی آیا حسن بصری کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رسول اللہ کو ایک خاص پیغام پہنچایا گیا تھا جس کے اظہار میں انھوں نے تامل سے کام لیا۔ باقر نے کہا کیا تمہیں حسن بصری نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بات تھی کیا؟ خدا کی قسم وہ اس بات سے خوب واقف ہیں لیکن عمداً اس کے اظہار سے پہلو تہی کرتے ہیں۔[۴۷] ایک بار جب ولایت کا تصور قرآن سے برآمد کر لیا گیا تو پھر یہ خیال بھی عام ہوا کہ ولایۃ یا امامت کے بغیر تکمیل دین نہیں ہو سکتی۔ باقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اظہار ولایت اور اس کے قیام کے بعد ہی قرآن کی آیت الیوم اکملت نازل ہوئی جس میں تکمیل دین کا مژدہ جانفزا سنایا گیا ہے۔[۴۸] کہا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ﴿اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولوا الامر منکم﴾ میں باقر اولوالامر سے امامت مراد لیتے تھے۔[۴۹] اور چونکہ وہ ائمہ اہل بیت کو علوم نبوی کا منبع و ماخذ سمجھتے تھے اس لیے ائمہ اہل بیت کو اس آیت کا مستحق سمجھتے تھے جس میں کوئی اچھی یا بری چیز سن کر اسے پھیلانے کے بجائے اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے یعنی وہ لوگ جو ﴿الذین یستنبطونہ منھم﴾ (۴:۸۳) کے مستحق ہیں۔[۵۰]

امامت کو امر منصوص ثابت کرنے کے لیے اولوالامر اور اہل الذکر سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے۔ کہا گیا کہ امام باقر نے ان آیتوں کو اسی طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اور چونکہ ان کا علم اہل بیت ہونے کے سبب راست سینہ بہ سینہ ان تک پہنچا ہے اس لیے اس تعبیر سے مستند اور کون سی تعبیر ہو سکتی ہے۔ ان روایتوں کے بقول باقر سے یہ بات بھی منسوب ہے کہ آیت قرآنی ﴿ام یحسدون الناس علی ماآتاھم اللہ من فضلہ فقد آتینا آل ابراھیم الکتاب والحکۃ وآتیناھم ملکا عظیما﴾ (۵:۵۴) دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل بیت کو اللہ تعالیٰ نے اسی طرح خصوصی فضل کا مستحق قرار دیا ہے جس طرح آلِ ابراہیم کے لیے کتاب وحکمت اور اقتدار مقدر کر دیا تھا۔[۵۱] گویا انبیائے اہل یہود کی طرح کتاب وحکمت اور اقتدار ائمہ اہل بیت کا فطری حق ہے کہ وہ ﴿الراسخون فی العلم﴾ ہیں، ﴿فسئلو اھل الذکر﴾ کے مخاطب ہیں لہٰذا صرف ان ہی کی تعبیر مستند قرار دی جا سکتی ہے اور ایسا کیوں نہ ہو کہ اس خیال کے مطابق ائمہ اہل بیت ہی قرآن کے حقیقی وارث ہیں[۵۲] کہ ان کی شان میں اللہ تعالیٰ خود کہتا ہے ﴿ثم اورثنا الکتاب الذین استفینا من عبادنا﴾ (۳۵:۳۲)۔ اور یہ کہ ائمہ اہل بیت کی محبت خود اللہ کو مطلوب و مقصود ہے[۵۳] جیسا

کہ قرآن میں ارشاد ہے ﴿قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربیٰ﴾ (۴۲:۲۲)۔ یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں نور اللہ یا روح اللہ کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے اس سے مراد ائمہ اہل بیت ہیں لہٰذا قرآن کی یہ دعوت ﴿فامنوا بالله ورسولهٖ والنور الذین انزلنا﴾ (٦۴:۸) دراصل ائمہ اہل بیت کے اتباع کی دعوت ہے اور ایسا کرنے والوں کو اس بات کی بشارت ہے کہ اللہ انھیں وہ نور بخشے گا جس کی روشنی میں وہ چلیں گے اور ان کے قصور معاف کر دے گا:[۵۴] ﴿ویجعلکم نورا تمشون به ویغفرلکم﴾ (۵۷:۲۸)۔ ﴿یوم ندعوا کل اُناس بامامهم﴾ سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے اور امام باقر سے یہ روایت منسوب کی گئی کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب لوگوں نے پوچھا کہ اے رسولؐ اللہ کیا آپ تمام لوگوں کے امام نہیں تو آپ نے کہا کہ میری حیثیت تمام لوگوں کی طرف رسولؐ اللہ کی ہے میرے بعد ہمارے اہل میں ائمہ پیدا ہوں گے جو مظلوم و مقہور ہوں گے سو جو ان سے محبت کرے گا اور ان کے احکام بجالائے گا وہ ان میں سے ہوگا اور میں ان سے جنت میں ملوں گا۔[۵۵] ائمہ اہل بیت کی غیر مشروط اتباع کے لیے یہ قرآنی تاویل بھی پیش کی گئی کہ ﴿انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت﴾ کی قرآنی آیت اس بات کی غماز ہے کہ ائمہ اہل بیت معصوم ہیں ان سے لغزش کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے۔[۵۶] ان قرآنی تاویلات کے سہارے ایک ایسے مستند دین کا خاکہ منقح کرنے کی کوشش کی گئی جو راست رسول اللہ سے ائمہ مامورین کے توسط سے اہل ایمان کو منتقل کر دیا گیا تھا اور جس میں کسی انسانی لغزش کے در آنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا تھا۔ ان تاویلات سے صرف شیعی فکر یا اہل تشیع کا کوئی فرقہ ہی متاثر نہیں ہوا بلکہ سنّی فکر اور اس سے باہر مختلف چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اہل بیت کی خصوصی فضیلت کا چرچا عام ہو گیا۔[۵۷]

اثباتِ امامت کے شوق میں روایتوں پر غیر معمولی اعتماد اور ان کی تاویلات کو کلمۂ حق سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآنِ مجید کا شیعی مطالعہ بڑی حد تک قضیۂ امامت کی تاویلات میں محصور ہو کر رہ گیا۔ ایسا محسوس ہونے لگا گویا وحی ربّانی کے نزول کا بنیادی مقصد آلِ بیت کی امامت پر دلائل لانا ہو۔ تاویل و تعبیر کے شوقِ نامسعود میں بالآخر شیعہ مفسرین تحریف کی وادیوں میں جا نکلے۔ گو کہ وہ تعبیرات جو سراسر تحریفِ متن پر دال ہیں عام طور پر ثقہ علمی بحثوں میں مباحثہ کی میز پر نہیں ہوتیں لیکن تفسیری اور تعبیری ادب میں ان کی جا بجا موجودگی شیعہ ذہن پر مسلسل اثر انداز ہوتی رہی ہے۔ جو لوگ قرآن مجید کو مسئلہ امامت کی دستاویز کے طور پر پڑھنے کے عادی رہے ہیں انھوں نے ہمیشہ ان محرف تعبیرات میں اطمینانِ قلب و نظر کا سامان پایا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿ویقول الکافر یالیتنی کنت ترابا﴾ کو لیجیے جسے شیعہ تعبیری ادب میں بالعموم ترابیاً پڑھ کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہاں تراباً کے بجائے اصل عبارت ترابیاً تھی۔ مومنین سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ ابوتراب یا علیؓ والے بن جائیں۔[۵۸] قرآن مجید میں ایسی آیتیں بھی دریافت کی گئیں جن میں

قرأت کے معمولی اختلاف سے محمدؐ رسول اللہ اور حضرت علیؓ دونوں کے لیے بیک وقت گنجائش نکلتی تھی یا جن کے محورِ خطاب میں دونوں شخصیتوں کی موجودگی کا احساس ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ﴿هـذا كتـابـنا ينطق عليكم بالحق﴾ (۴۵:۲۹) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ آیت دراصل هـذا بـكتـابـنـا ينطق عليكم بالحق تھی[٥٩] اور تب اس نحوی ترتیب میں کتاب سے مراد محمدؐ اور ائمہ لیے جاتے تھے۔[٦٠] اسی طرح قرآن مجید کی ایک دوسری آیت ﴿الـقيـا فی جهنم كـل كـفار عنيد﴾ (۵۰:۲۴) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ دراصل اس طرح شروع ہوتی تھی يـا مـحـمد يا علی الـقيا فی جهنم كل كفار عنيد۔[٦١] بعض آیتوں میں ولایت علیؓ کے امر منصوص ہونے کا حکم بھی ڈھونڈ نکالا گیا۔ کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿ولـقـد صـرفـنـا للناس فی هذالقرآن من كل مثل فأبىٰ اكثرالناس الا كفورا﴾ (۱۷:۸۹) دراصل اكثرالناس و لاية علی الّا كفورا[٦٢] نازل ہوئی تھی۔ بعض راویوں نے بولاية علی الا كفورا کی خبر بھی دی۔ ایک دوسری آیت قرآنی ﴿ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما﴾ (۳۳:۷۱) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ دراصل اپنی اصل شکل میں اس طرح تھی: ومـن يـطـع الـله ورسولهٗ فی ولاية علی الائمة من بعدهٖ فقد فاز فوزا عظيما۔[٦٣] اسی قبیل کی تحریف کا مستحق آیت قرآنی ﴿كبـر عـلـى المشركين ما تدعوهم اليه﴾ (۴۲:۱۳) کو قرار دیا گیا۔ جسے پڑھنے والوں نے كبر علی المشركين بولاية علی ماتدعوهم اليه يا محمد من ولاية علی پڑھنے کی کوشش کی۔[٦٤] ﴿سـئـل سائل بعذاب واقع للكافرين﴾ (۷۰:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ وہ دراصل سئل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علی تھی۔ بعض مفسرین نے قرآن مجید میں لفظ امة کو ائمہ پڑھنے کی بھی کوشش کی لہٰذا آیتِ قرآنی ﴿كـنـتـم خير امة اخرجت للناس﴾ (۳:۱۱۰) كنتم خير ائمة قرار پائی۔[٦٥] ﴿تتخذون ايـمـانـكـم دخـلا بيـنـكـم ان تكون امة هی اربىٰ من امة﴾ (۱۶:۹۲) تعبیری حواشی میں اس طرح پڑھی گئی: تتـخـذون ايـمـانـكم دخلا بينكم ان تكون الائمة هی ازكی من الائمتكم۔[٦٦] ایک دوسری آیت قرآنی ﴿يا ايهـاالذين آمنوا اتقوا الله حق تقاتة ولا تموتن الا وانتم مسلمون﴾ (۳:۱۰۲) میں بعض اضافوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ آیت کا اصل ہدف رسولؐ اللہ کے ساتھ ساتھ ائمہ آلِ بیت کے اتباع کی دعوت تھی کہ یہ آیت اپنی اصل شکل میں کچھ اس طرح نازل ہوئی تھی: يـا ايهـاالـذيـن آمـنـوا اتـقـوا الـلـه حق تقاتـهٖ ولا تموتن الا وانتم مسلمون لرسول الله ثم الامام من بعدهٖ۔[٦٧] اسی طرح ﴿يا ايها الذين آمنو اوفوا بالعقود﴾ (۵:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں اوفوا بالعقود کے بعد التی عقدت عليكم لأميرالمومنين عليه السلام[٦٨] کی عبارت بھی شامل تھی۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا نے آدم سے جو عہد لیا تھا، جس کا بیان آیتِ قرآنی ﴿ولـقـد عـهـدنا اِلـىٰ آدم مـن قبل فنسىٰ﴾ (۲۰:۱۱۵) میں موجود ہے اس میثاقِ آدم میں محمدؐ، علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ اور دوسرے ائمہ

اہل بیت کا تذکرہ بھی موجود تھا۔ تفسیری حواشی میں اس آیت کے مطالب کو کچھ اس طرح پڑھنے کی کوشش کی گئی: ولقد عهدنا الى آدم من قبل كلمات فى محمد وعلى و فاطمه والحسن و الحسين والائمة عليهم السلام من ذريتى فنسى۔[۶۹] ایسی آیتیں جن میں فی علی یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے یا جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان آیتوں میں اصلاً فی علی یا آلِ محمد کے الفاظ موجود تھے ان کی تعداد کوئی ڈیڑھ درجن سے زائد ہے۔[۷۰] مثال کے طور پر ﴿یاایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك﴾(۵:۶۷) میں ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کے بعد فی علی کا اضافہ بتایا گیا۔[۷۱] ﴿ولو ترىٰ اذ الظالمون فى غمرات الموت﴾ (۶:۹۳) کو ولو ترىٰ اذالظالمون آلِ محمد حقهم فى غمراتِ الموت پڑھنے کی کوشش کی گئی۔[۷۲]

ان حکایتی تاویلات اور اختلافِ قرأت کی روایتوں سے ائمہ آلِ بیت کا استحقاق ثابت ہوا ہو یا نہیں البتہ وحی ربّانی کی عصمت خود شیعہ متبعین کے نزدیک بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ پھر اختلاف قرأت کی خبر دینے والوں اور آیاتِ منزلہ کا پتہ لگانے والوں نے اپنی تمام تگ و دو مسئلہ امامت تک ہی محدود رکھی۔ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ قرآنِ مجید کی دوسری آیتیں ان راویوں کے مطابق اپنی اصل شکل میں کس طرح نازل ہوئی تھیں؟ اس پورے تعبیری سرمایے میں فقہی یا مسلکی اختلاف کا پتہ دینے والی صرف دو آیتوں کی نشاندہی کی جا سکی۔ اور وہاں بھی آیت وضو میں قرأت کا اختلاف محض تلفظ اور اعراب تک محدود ہے جس کی بنیاد پر فقہائے اہل سنت اور فقہائے جعفریہ کے مابین وضو کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ آیا آیت قرآنی ۶/۵ میں وَاَرْجُلُكُمْ پڑھا جانا چاہیے یا وَاَرْجُلِكُمْ اول الذکر قرأت کے مطابق جو اہل سنت کا شعار ہے پیروں کا دھونا لازم آتا ہے جبکہ ثانی الذکر جس پر اہل تشیع کا عمل ہے اس کے مطابق پیروں کا مسح کافی قرار پاتا ہے۔[۷۳] البتہ ایک دوسری آیت ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ (۴:۲۴) میں إلى اجل مسمىٰ کا اضافہ اہل تشیع کے لیے نکاحِ متعہ کو جائز ٹھہرانے کا باعث ہوا ہے۔

اختلافِ قرأت کی ان روایتوں کا بنیادی مقصد قرآن مجید سے شیعی نقطۂ نظر کی توثیق تھی۔ افسوس کہ آلِ بیت کی محبت کا دم بھرنے والے اس قدر غلو کا شکار ہو گئے کہ انھوں نے ان روایتوں پر اعتبار کر لیا جن کی زد راست قرآن مجید پر پڑتی تھی۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ قرآن مجید کے بعض قلمی نسخوں میں دو اضافی سورتوں سورہ ولایۃ اور سورہ نورین کی موجودگی کی خبر دی گئی۔ ان مفروضہ سورتوں کی برآمدگی کا مقصد بھی اثباتِ امامت کی دلیل کو مستحکم کرنا تھا۔ اول الذکر سورہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے راست مسئلہ ولایت کو موضوع بناتی ہے اور ثانی الذکر دو روشنی یعنی محمدؐ اور علیؓ کی بابت کلام کرتی ہے۔[۷۴] گو کہ اختلافِ قرأت کی خبر دینے والے راویوں نے اپنے اضافوں میں سخت غیر تخلیقی بلکہ انجمادِ ذہنی کا مظاہرہ کیا کہ انھوں نے آیتوں میں فی عَلِی، بِولایةِ عَلِی، آلِ محمد حقهم اور بعض آلِ بیت کے ناموں کے

علاوہ کسی اور اضافے کی خبر نہیں دی جس سے ان کے علمی قد وقامت کا پتہ چلتا یا اس بات کا کچھ اندازہ ہوتا کہ وہ اصل مصحف کا سراغ پانے کے لیے واقعتاً سنجیدہ بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ روایتیں جس طرح تفسیری حواشی میں عہد بہ عہد نقل ہوتی رہیں اس سے یہ تاثر پختہ ہوتا گیا کہ ائمہ آلِ بیت پر ایمان لانا محمدؐ کی رسالت پر ایمان لانے سے کچھ کم نہیں بلکہ اس کی حیثیت کہیں بڑھ کر ہے کہ محمدؐ کی رسالت تو اختتام کو پہنچی جبکہ ائمہ کی امامت آج بھی جاری ہے اور بعض روایتوں کے مطابق اس وقت تک جاری رہے گی تا آنکہ روزِ محشر اہل ایمان آپؐ سے حوض پر جا ملیں۔

دین بنام عترتِ آلِ بیت

جب ایک بار متنِ قرآنی میں ائمہ اہل بیت کے مامور من اللہ ہونے کا عقیدہ دریافت کر لیا گیا تو پھر مناقب و فضائل علیؓ پر مشتمل مختلف روایتوں کا وجود میں آنا عین فطری تھا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وحیِ ربانی کی تمام تر امامی تاویلات روایتوں کی ہی رہین منت تھیں۔ آگے چل کر جوں جوں شیعہ فکر ایک علیحدہ دینی قالب میں متشکل ہوتی گئی روایتوں کی صحت اور اس کی امامی تاویلات پر زور بڑھتا گیا۔ ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ امام باقر کو شاید ہی کسی نے ان کے زمانے میں باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو، یا منبع علم وفضل کی حیثیت سے انھیں اپنے زمانے میں دین متین کے واحد مستند شارح کی حیثیت حاصل رہی ہو۔ ایسا سمجھنا تاریخی حوالوں سے ثابت نہیں ہے۔ نہ ہی ابتدائی تاریخ اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ ان کے پاس رسولؐ اللہ کے آثار یا خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمہ موجود تھے۔ کہ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو مسلمانوں کا سوادِ اعظم جو ایام وآثار رسولؐ کے بیان کے لیے محدثین کی مجلسوں میں غیر معمولی اژدہام کا سبب ہوتا، وہی لوگ باقر العلم کی مجلسوں میں انبوہ در انبوہ نہ امنڈے آتے۔ ایسا اس لیے بھی کہ امام باقر کے عہد تک شیعہ سنی سرحدیں مذہب کی حیثیت سے متشکل نہیں ہوئی تھیں حتی کہ ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کے عہد میں بھی عامۃ المسلمین جعفر کو اہل بیت رسولؐ کا ایک مہتم بالشان عالم سمجھتے تھے اور ان سے اکتساب فیض ہر خاص وعام کے لیے عین سعادت کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جو لوگ ابو حنیفہ اور جعفر الصادق کے علمی رابطوں سے واقف ہیں ان کے لیے یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اگر ان حضرات نے امامت منصوص کا دعویٰ کیا ہوتا اور ان کے پاس واقعی رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمی پہنچے ہوتے تو بلا تفریق مسلک ومذہب ان حضرات کی مجلسوں میں ایک خلقت امنڈی آتی اور ان کے معاصرین کی مجلسِ درس وارشاد سونی ہو گئی ہوتی۔ اور سب سے اہم بات یہ کہ اگر قرآن کے علاوہ ان حضرات کے پاس مصحف فاطمی یا اس جیسے کسی اور دستاویز کا وجود ہوتا تو اس عہد کی علمی اور سیاسی مجلسوں میں ان الہامات کی بازگشت

ضرور سنائی دیتی۔ لیکن یہ سب کچھ اچانک اس وقت سننے کو ملتا ہے جب باطنی تحریک متن قرآنی میں نئے اسرار و رموز کی دریافت کے ذریعے نسلی امامت کا ایک روحانی قالب تیار کر لیتی ہے۔[۷۵]

غدیرخم کا واقعہ جس نے رفتہ رفتہ شیعی فکر میں کلیدی عقیدے کی حیثیت حاصل کر لی فی نفسہٖ بڑے احتمالات کا حامل ہے۔ اس کی زد راست رسولؐ اللہ کی شخصیت پر پڑتی ہے جن پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی ولایت کے اظہار پر تامل سے کام لیا۔ اور پھر جب حجۃ الوداع سے واپسی پر چلتے چلاتے غدیرخم کے مقام پر اس بات کا اعلان بھی کیا تو اس طرح کہ امت کا سوادِ اعظم اس خبرِ عظیم سے ناواقف رہ گیا۔ قاضی النعمان[۷۶] اور الکلینی[۷۷] نے مَن کنت مولاہٗ کی تفصیلات میں لکھا ہے کہ رسولؐ اللہ نے غدیرخم کے مقام پر رک کر لوگوں سے پوچھا مَن اولیٰ بکم؟ لوگوں نے کہا خدا اور اس کا رسولؐ اس بارے میں زیادہ واقف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر رسولؐ اللہ نے حضرت علیؓ کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر بلند کیا اور فرمایا کہ مَن کنت مولاہٗ فعلی مولاہٗ۔ ایک اسمٰعیلی مصنف ابوالفوارس کے مطابق اس موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کو مبارک باد دی کہ اے علیؓ تم تمام ہی مومن مرد اور عورت کے مولیٰ بن گئے ہو۔[۷۸] رہی بمنزلہ ہارون و موسیٰ والی روایت تو یہ بخاری، مسلم، طبقات ابن سعد، مسند احمد جیسے تمام سنّی مآخذ[۷۹] میں موجود ہے۔ شیعوں کے نزدیک جہاں یہ روایت امامت کے نص جلی کی حیثیت رکھتی ہے وہیں سنّی اسے محض تفضیل علیؓ تک محدود رکھتے ہیں۔ شیعہ مآخذ میں امام باقر کے حوالے سے ولایت یا امامت کا ایک واضح خاکہ تشکیل دیا گیا ہے۔[۸۰] امام باقر سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ اسلام کی بنیاد سات باتوں پر ہے ولایۃ، طہارۃ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور جہاد، جن میں ولایت کو کلیدی اہمیت حاصل ہے کہ اسی کے ذریعے دوسرے ارا کین دین کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔[۸۱] آگے چل کر شیعی فکر میں ائمہ معصومین و مامورین کے عقیدے نے بنیادی حیثیت حاصل کر لی جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ سینہ بہ سینہ اس علم کے امین ہیں جو انھیں حضرت علیؓ کے توسط سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ الباقر نے ابوحمزہ الثمالی سے ایک بار اس خیال کا اظہار کیا کہ رسولؐ اللہ کو وصال سے پہلے یہ حکم ملا تھا کہ وہ اپنا علم، ایمان اور اسم اعظم کا خصوصی علم حضرت علیؓ کو منتقل کر دیں تا کہ ورثۂ علوم و نبوت کا سلسلہ اہل بیت کے خانوادے میں جاری رہے۔ اگر ان روایتوں پر یقین کیا جائے تو امامت کے سلسلے میں نص جلی کو ماننا لازم آتا ہے۔ باقر سے یہ بات بھی منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے جعفر الصادق کو نصّ جلی کے ذریعے منصب امامت پر نامزد کیا۔[۸۲] جو لوگ اہل بیت کے علم لدنّی یا اسرار علوم کونی کے قائل ہو گئے تھے ان کے لیے اس بات کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ وہ امامت جیسے منصوص مسئلے کو لوگوں کی مشاورت یا ان کی بیعت پر اٹھا رکھتے۔ آگے چل کر باطنی تحریک نے التباسات کی جتنی طنابیں نصب کیں اس میں امام باقر کے خزینۂ علومِ باطن کے اساطیری تصور کا خاص عمل دخل رہا جن کے بارے میں یہ بات کثرت سے کہی گئی کہ باقر کو

اسم اللہ الاعظم کا علم حاصل تھا[۸۳] اور یہ کہ خود باقر کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ انھیں اسم اعظم کے تہتّر حرفوں میں سے بہتّر کا علم حاصل ہے جبکہ تہتّرویں حرف کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی نہیں۔[۸۴] کہا گیا کہ ائمہ مامورین کی حیثیت اس سرزمین پر اللہ کے نور کی ہے[۸۵] جو نسلاً بعد نسل ائمہ میں منتقل ہوتا رہا ہے۔ الباقر کے حوالے سے یہ بھی کہا گیا کہ انھوں نے ایک بار جابر الجوفی سے کہا کہ اے جابر مخلوقات میں سب سے پہلے اللہ نے محمدؐ اور ان کے آل کو پیدا کیا۔ ابتداء میں یہ روشنی کے ہالے تھے پھر خدا نے روح القدس سے اسے توانائی بخشی۔[۸۶] آگے چل کر نور محمدیؐ کے اس تصور نے صوفیاء کے لیے وسیع میدان فراہم کر دیا۔ تفضیل علیؓ اور مناقب اہل بیت کی چند ابتدائی روایتوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں آگے چل کر دین کے مختلف اجنبی قالب وجود میں آگئے۔ آگے چل کر جب شیعوں نے اپنی کتابیں الگ کر لیں اور انھیں ائمہ کے منصوص و معصوم ہونے کا یقین پختہ ہوتا گیا تو شیعہ فکر بنیادی طور پر ائمہ کے اقوال و افکار کے گرد گردش کرنے لگی۔ باقر کی نظری اور علمی حیثیت کے پیش نظر انہیں علم کے مرجع کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ قاضی النعمان نے لکھا ہے کہ باقر اگر کسی مقطوع حدیث کو روایت کریں تو ان کی جلالت علمی کے سبب اسے مرفوع کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔[۸۷]

جعفر کو علوم نبوت کے مستند ماخذ قرار دینے اور انھیں وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء[۸۸] قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں تمام تر فکری انحرافات کا الزام ان کے سر عائد کیا جانے لگا۔ یہ خیال عام ہوا کہ باقر نے بسا اوقات تقیّہ سے کام لیا ہے۔ انھیں اس بات سے بھی متہم کیا گیا کہ وہ دو سائلین کو ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیا کرتے تھے۔[۸۹] اور یہ کہ انھوں نے حقیقی علم اپنے صرف خاص شاگردوں تک منتقل کئے ہیں۔ ان باتوں سے اگلوں کے لیے دین کے نئے قالب کی تشکیل کا کام آسان ہو گیا۔ ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو خود کو باقر کے شاگرد بتاتے یا ان کے شاگردوں سے اپنا رشتہ جوڑتے اور پھر اپنے تمام تر تراشیدہ خرافات و مباہات کا الزام الباقر کے سر ڈال دیتے۔ مثال کے طور پر کوفہ میں امام باقر کے سب سے معتمد نمائندے اور شاگرد ابو عبداللہ جابر بن یزید بن الحارث الجوفی متوفیٰ ۱۲۸ھ جنھیں شیعی عقائد کی ترویج و اشاعت کا ایک اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے، ان کی ثقاہت مشکوک نظر آتی ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ جابر خود تو ثقہ اور صادق تھے البتہ ان سے روایت کرنے والے عمرو بن شمیر الجوفی،[۹۰] مفضّل بن صالح الاسدی[۹۱] اور منخّل بن جمیل الاسدی جیسے لوگ انتہائی جھوٹے تھے۔ ہمارے نزدیک جابر کی ثقاہت بھی اس لیے مشکوک ہے کہ انھوں نے اہل بیت کے مناقب کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت دے ڈالی۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے امام باقر کے معجزات کا مشاہدہ کیا ہے اور یہ کہ خود ان کی حیثیت باقر کے باب کی ہے۔[۹۲] انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ باقر نے انھیں ستّر سرّی روایتیں بتائی ہیں۔[۹۳] جابر کے ان غلو آمیز بیانات کے باوجود شیعہ فکر میں نہ صرف یہ کہ ان کی اہمیت باقی رہی بلکہ وہ باقر سے منسوب ان کی تالیف ام الکتاب کے اہم راوی بھی ہیں۔[۹۴] رسالۃ الجوفی جو

اسمٰعیلی عقیدے کی کتاب ہے وہاں بھی باقر کی روایتیں جابر ہی کے ذریعے پہنچی ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ جابر کی عدم ثقاہت نے شیعہ فکر کو صلابت فکری سے محروم کیا یا ان کے شاگردوں نے باقر سے وہ سب کچھ منسوب کر ڈالا جس کے باقر یقیناً داعی نہ تھے۔ البتہ اس تاریخی حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ شیعہ فکر باقر کو حوالۂ استناد بنا کر ایک مختلف سمت میں جا نکلی۔

اس قبیل کی ایک اور مثال ابوالحسن بن ایان بن سنان معروف بہ الزرارہ کی ہے جنھیں شیعی فکر میں کلیدی مقام حاصل ہے۔ اثناءعشری ہوں یا اسمٰعیلی ان کی کتابیں زرارہ کے حوالے کے بغیر نامکمل رہتی ہیں۔ وہی زرارہ جو کبھی الباقر کے معتمد خاص اور بعد میں ان کے بیٹے الصادق کے معتقد سمجھے جاتے تھے بعض اختلافات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کر لیا۔ حالانکہ زرارہ کے بارے میں الصادق کبھی کہا کرتے تھے کہ المرادی، برید، زرارہ اور محمد بن مسلم خیمۂ افلاک کی کھونٹیاں ہیں اور یہ کہ اگر یہ حضرات نہ ہوتے تو بہت سی احادیث ضائع ہو جاتیں۔[۹۵] جوں جوں شیعیت ایک علیحدہ فرقے کی حیثیت سے منقّح ہوتی گئی اور جوں جوں امام باقر اور جعفر الصادق کے عہد سے ان کے معتقدین دور ہوتے گئے شیعہ فکر پر کسی مرکزی کنٹرول کا برقرار رکھنا مشکل ہوتا گیا۔

شیعانِ آلِ بیت کی فقہی شناخت

شیعیت جو ابتداءً سیاسی تحریک کے طور پر سامنے آئی تھی جب آگے چل کر ایک علیحدہ نظری قالب طور پر متشکل ہونے لگی تو یہ مسئلہ بھی سامنے آیا کہ عامۃ المسلمین سے اس کی امتیازی شناخت کا نظری جواز کیا ہو۔ مشکل یہ تھی کہ باقر جنھیں نظریۂ اہل بیت کا بانی مبانی قرار دیا جاتا ہے وہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود اپنے عہد کے دیگر فقہاء و متکلمین کی طرح جمہور امت کے عالم شمار کئے جاتے تھے۔ ان کے اور دوسرے فقہاء کے مابین فقہی اختلافات فروعی نوعیت کے تھے جن کی بنیاد پر کسی ایسی فقہ کی تشکیل ممکن نہ تھی جو اساسی طور پر علیحدہ قالب کی حامل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے مختلف دبستانِ فقہی کی طرح جعفری اور زیدی فقہ کی شناخت بھی چند فقہی موشگافیوں سے عبارت ہے۔ خود باقر سے مروی ہے کہ ان کی دلچسپی کا میدان اصول الفقہ نہیں بلکہ فروع الفقہ ہیں۔ اپنے عہد کے اہل حدیث علماء کی طرح باقر نے رائے اور قیاس کی سخت مخالفت کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انھوں نے ارباب حل وعقد کے اجماع کو بھی اساس شریعت بنانے سے انکار کیا۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قرآن مجید اور سنت رسولؐ اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کو لائق حجت قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ کہ رسولؐ اللہ کی صرف وہی سنت لائق استناد ہو سکتی ہے جس کی تصدیق ائمہ اہل بیت

نے کی ہو یا جس کی تعبیر ائمہ اہل بیت کے ہاتھوں ہم تک پہنچی ہو گویا عملی طور پر قرآن مجید اور روایات اہل بیت کے علاوہ مذاہب الائمہ ایک تیسرے ماخذ کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جیسا کہ قاضی النعمان نے اختلاف اصول المذاہب میں تصریح کی ہے۔[۹۷]

امام منصوص کی روایتوں کو مرکزی اہمیت مل جانے کے سبب جمہور مسلمانوں سے الگ ایک نظری گروہ کے قیام کی راہ تو ہموار ہوگئی لیکن عملی طور پر شیعہ فقہ اور سنّی فقہاء کے مابین پائے جانے والے اختلافات کی حیثیت محض فروعی رہی۔ ایسے اختلافات تو خود اہل سنت کے مختلف مسالک کے مابین بھی پائے جاتے تھے۔ اختلافِ قرأت کے حوالے سے شیعہ اور سنّی گروہوں کے مابین پائے جانے والے دو فقہی اختلافات کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ وراثت، مسح علی الخفین اور نکاحِ متعہ کے علاوہ شیعہ فقہ کو جو مسائل سنّی فقہ سے ممتاز کرتے ہیں ان میں نبیذ کی ممانعت،[۹۸] الجہر بسملہ،[۹۹] اذان میں حیّ علی خیر العمل کا اضافہ،[۱۰۰] نمازوں میں حسب منشاء دعائے قنوت کی شمولیت[۱۰۱] اور صلوٰۃ الجنازہ میں چار کے بجائے پانچ تکبیریں[۱۰۲] جیسے امور شامل ہیں۔ اذان کے علاوہ یہ تمام مسئلے فروع سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہا اذان میں حیّ علی خیر العمل کی شمولیت کا معاملہ تو اس کا تذکرہ ابن عمر کے حوالے سے مؤطا امام مالک میں بھی موجود ہے[۱۰۳] لیکن ان روایتوں کو ابتدائے عہد میں کبھی بھی لائق اعتنا نہ سمجھا گیا اور آج بھی شیعہ مآخذ اس بارے میں کوئی بات قطعیت کے ساتھ کہنے سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ شیعہ اذان کے بارے میں قدرے تفصیلی گفتگو آگے آئے گی یہاں صرف اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ جعفر الصادق کا دبستانِ علمی جو آگے چل کر شیعہ حلقوں میں فقہ جعفری کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اپنے عہد کے دوسرے علمی دبستانوں کی طرح ابتداءً اختلافِ فروع سے عبارت تھا۔ ان کے والد الباقر جن کا اصل نام محمد بن علی بن الحسین تھا اپنے عہد میں باقر العلم کے لقب سے معروف نہ تھے[۱۰۴] اور اس لیے ان کے دبستانِ علمی سے یہ توقع بھی نہیں کی جاتی تھی کہ وہ اسلام کا کوئی مختلف فقہی قالب مدون کرنے پر مامور ہے۔ وہ تمام روایتیں جو باقر کو علوم نبوت کا واحد مستند ماخذ بتاتی ہیں جس کے مطابق باقر سے یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک بار انھوں نے اپنے سینے کے طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ جب خدا نے نوحؑ کو مبعوث کیا تب ہی سے علوم یہاں پوشیدہ ہیں اور یہ کہ خدا کی قسم یہاں کے علاوہ تمہیں علم کہیں اور سے نہیں مل سکتا،[۱۰۵] یا جو رواتیں اس امر کی خبر دیتی ہیں کہ الباقر کو اپنے والد زین العابدین سے رسولؐ اللہ کے خصوصی نوشتے وراثت میں ملے تھے، ان دستاویزات میں جامع، علوم جفر کی کتابیں، منتشر صحیفے اور مصحفِ فاطمہؓ شامل تھا،[۱۰۶] تو کم از کم فقہ باقری، جسے فقہ جعفریہ کا نام دیا جاتا ہے، کے مطالعہ سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی۔

البتہ شیعہ فقہ کو جس چیز نے فقہائے اہل سنت سے قدرے مختلف لب ولہجہ عطا کر رکھا ہے وہ بنیادی طور پر مسئلہ

خمس کی تعبیر ہے۔ قرآن مجید کی آیت ﴿واعلموا انما غنمتم من شئی فان للّٰہ خمسه وللرسول ولذی القربیٰ ولیتمیٰ والمساکین وابن السبیل﴾ (الانفال:۴۱) کی تعبیر میں شیعہ اور سنّی فقہاء کے مابین سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سنّی علماء اگر غنیمت سے میدانِ جنگ سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت مراد لیتے ہیں تو اہل تشیع کے نزدیک مالِ غنیمت کا اطلاق کاروبار کے منافع، فطری وسائل، مدفون خزانے کی فراہمی، مشتبہ مال، سمندر سے حاصل ہونے والے لعل و گہر، جنگی مالِ غنیمت اور وہ زمین جو ذمّی کافر کسی مسلمان سے خریدے ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔[۱۰۷] شیعہ فقہاء کے مطابق مومنین کو چاہئے کہ وہ ان اموال میں سے اس کا پانچواں حصّہ بطور خمس امام کے حوالے کر دیں۔ اب یہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ راجح شیعی نقطۂ نظر[۱۰۸] کے مطابق خمس کو چھ حصّوں میں تقسیم کرے: ایک حصہ خدا کا، ایک رسولؐ کا اور یہ دونوں حصّے ذوالقربیٰ کے حصّے کے ساتھ امام وقت اپنے لیے مخصوص کر لے۔ اس کے علاوہ خمس کے بقیہ آدھے میں ایک حصّہ آل محمدؐ کے یتیموں کا، ایک حصّہ ان کے محتاجوں کا اور ایک حصّہ ان کے مسافروں کے لیے اٹھا رکھے۔ آلِ محمدؐ کے سوا خمس کا مستحق کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

خمس کا مسئلہ کہنے کو تو ایک فقہی اختلاف کا معاملہ ہے لیکن فی الواقع اس کا مقصد ابتداء سے ہی اہل تشیع کے علماء و فقہاء کی معاشی سرپرستی رہا ہے۔ خمس کے اس مروجہ نظام پر صدیوں سے جاری تعامل کے بعد آج شیعہ ذہن کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا بھی مشکل ہے کہ خمس کی یہ تعبیر جسے وہ دین کا رکنِ رکین سمجھے بیٹھے ہیں خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کا ذکر خود ان کی ابتدائی کتابوں میں نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ جنھیں اہل تشیع کے نزدیک وصیِ نبی اور پہلے امام کی حیثیت حاصل ہے اور جو اس اعتبار سے دوسرے ائمہ اہل بیت سے ممتاز ہیں کہ ان کی امامت قوتِ نافذہ سے عبارت تھی، ان کے ساڑھے چار سالہ دورِ خلافت میں خمس کے محصلین کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اگر حضرت علیؓ امام وقت کی حیثیت سے خمس پر اپنا حق سمجھتے اور اسے اپنی صوابدید کے مطابق خرچ کرنے کو غایتِ وحی جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ جب انھیں اقتدار حاصل تھا وہ اس امر کی انجام دہی میں پہلوتہی کرتے۔ امام حسنؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے بعض شرائط پر صلح کر لی ان شرائط میں بھی خمس کی رقم کا کوئی مطالبہ نہ تھا اور نہ ہی خود شیعی تاریخی مصادر سے اس بات پر دلیل لائی جا سکتی ہے کہ امام حسنؓ و حسینؓ یا ان کی اولادوں نے خمس کی وصولی کے لیے محصلین نامزد کئے ہوں یا ان تک خمس کا مال شیعانِ آلِ بیت رضاکارانہ طور پر پہنچاتے رہے ہوں۔[۱۰۹] شیعوں کی ابتدائی کتابوں میں خمس کی اس مروجہ تعبیر پر مکمل خاموشی ہے جس کے مطابق فی زمانہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ خمس کو دو حصّوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ ایک کا حقدار سادات کا مفلوک الحال طبقہ ہے اور دوسرے پر امام غائب کے نائب کی حیثیت سے شیعہ مجتہدین کو حقِ تصرف حاصل ہو گیا ہے۔ خمس کی اس فقہی تعبیر نے سچ تو یہ ہے کہ اہل تشیع میں مشائخیت کو پروان چڑھانے میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔ اہل

مذاہب میں ایسے لوگوں کا ایک طبقہ پیدا ہوا جو دین کے نام پر ﴿یاکلون اموال الناس بالباطل و یسدون عن سبیل اللہ﴾ کا مصداق بنا رہا۔ حالانکہ خود کبار شیعی فقہاء کے مابین مختلف عہد میں خمس کی تحصیل، تقسیم اور اس کی تصریف کے سلسلے میں سخت اختلافات پائے گئے لیکن مسلکی اور معاشی مصالح کے پیش نظر اس صورت حال کا تدارک ممکن نہ ہو سکا۔

خمس اگر واقعی امام وقت کا حق ہے تو امام کے غیاب میں خمس کی یہ رقم کسے دی جانی چاہئے؟ محمد بن حسن طوسی جن کا شمار مؤسسین شیعہ فقہاء میں ہوتا ہے اور جنھیں حوضۂ نجف کے بانی کی حیثیت سے شیعی فکر میں تقدیسی مرتبہ حاصل ہے وہ بھی اس مسئلہ کا کوئی حل نہیں بتاتے۔ بقول طوسی خمس کی رقم کو جب تک انسان زندہ رہے سنبھال کر رکھے اور جب اجل قریب آجائے تو اہل بیت میں سے کسی کو وصی بنا جائے تاکہ وہ امام کے ظہور پر یہ رقم ان کے حوالے کر سکے یا پھر اسے زمین میں دفن کر دے کہ امام کے ظہور پر زمین ان کی امانتوں کو اگل دے گی۔ البتہ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خمس کی آدھی رقم تو دفینہ بنا دی جائے اور بقیہ آدھی رقم مستحقینِ آلِ بیت میں تقسیم کر دی جائے۔ رہی یہ بات کہ خمس کی وصولی کا حق کسے حاصل ہے تو اس بارے میں علامہ حلّی نے قواعد میں صاف طور پر لکھا ہے کہ امام کی غیابت میں حاکم وقت کو نائب کی حیثیت سے خمس کی وصولی کا حق حاصل ہو سکتا ہے: ومع الغیبة... انما یتولی قسمة حقه عن الحاکم۔[۱۱۰] زین الدین بن علی العاملی، جو الشہید الثانی کے لقب سے معروف ہیں، نے امام کے نائب کی حیثیت سے الفقہاء العدول الامامیون کی نشاندہی کی۔[۱۱۱] اور اس طرح خمس علماء کی معیشتکی مذہبی بنیاد بن گیا۔

خمس کو علماء تشیع کے لیے حلال کئے جانے کی ضرورت اس وقت محسوس ہوئی جب عباسی بغداد میں سلجوقیوں کے عروج نے شیعوں پر زندگی تنگ کر دی تھی۔ حتیٰ کہ خود طوسی کو بغداد چھوڑ کر نجف میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ یہی وہ عہد ہے جب شافعی اور حنفی فقہاء کو ریاست کی غیر معمولی حمایت حاصل تھی، جب مدارس اور خانقاہوں کے نام پر بڑے بڑے سنّی اوقاف وجود میں آ رہے تھے۔ دوسری طرف آلِ بویہ کے زوال سے شیعہ علماء پر معاشی حالات سخت ہو گئے تھے۔ سو شیعہ مفکرین نے اپنے مذہبی اداروں اور علماء کے معاشی استحکام کے لیے حیلۂ خمس کا سہارا لیا۔ مقاصد جتنے بھی اہم اور نیک ہوں واقعہ یہ ہے کہ فقہاء و مجتہدین کے لیے خمس کی مد کو مختص کئے جانے کے بڑے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ شیعہ علماء کے پاس چونکہ کوئی قوت نافذہ نہ تھی جس کے بل پر وہ خمس کی وصولی کو یقینی بناتے سو انھوں نے خمس کو امام کا حق بتا کر اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والوں کے لیے سخت عذاب کی وعید سنائی۔ ایسا شخص جس نے خمس ادا نہ کیا ہو اس کے ہاں دعوت قبول کرنا یا اس کے گھر نماز پڑھنا ناجائز قرار دیا گیا اور اس طرح مستقل طور پر ایک ایسا مذہبی طبقہ وجود میں آیا جس نے پوری شیعی قوم کے دل و دماغ کو مکمل طور پر اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ اب ہر شخص کا کوئی مرجع تقلید تھا

جس کی اتباع شیعی عوام کے لیے لازم تھی اور جسے خمس کی رقم ادا کرنا شیعہ مومنین اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔ اس طرح ایک وقتی ضرورت جس کی ابتداء عہد عباسی میں ہوئی، آگے چل کر شیعی مذہب کا جزو لاینفک اور اس کی شناخت بن گئی۔ حنفی علماء کی طرح جو حیلۂ تملیک کے ذریعے زکوٰۃ کی رقم کو دینی مدارس پر صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں اہل تشیع کے حیلۂ خمس نے بھی ان کے فقہی اداروں کے قیام میں بڑی مدد کی۔ یہ اور بات ہے کہ اس سعیٔ بلیغ میں خود شیعیت کی تصویر بدل کر رہ گئی۔

شیعوں کی امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جس میں صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ غیبت کبریٰ کے زمانے میں امام مہدی نے اپنے شیعان کو خمس معاف کر رکھا ہے۔[۱۱۲] اصول الکافی کی ایک روایت کے مطابق جعفر الصادق سے صراحتاً منسوب ہے کہ انھوں نے القائم کے ظہور تک اپنے شیعان کو خمس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔[۱۱۳] ایک دوسری روایت کے مطابق ہمارے شیعوں کی اولادیں حق خمس کی عدم ادائیگی کے سبب گناہ سے مملو نہ ہوں گی:[۱۱۴] وقد طيبنا ذالك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو اولادهم۔ کبار شیعہ علماء میں فقیہ اردبیلی، جنھیں ان کی جلالت علمی کے سبب مقدس اردبیلی کا لقب بھی دیا گیا ہے، نے غیبت کبریٰ کے زمانے میں خمس کی وصولی اور اس کے استعمال پر ناجائز ہونے کا فتویٰ بھی دے رکھا ہے۔ لیکن ان مبینہ تصریحات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ شیعوں کی کثیر آبادی آج بھی اپنے مرجع تقلید کو خمس کی رقم ادا کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھتی ہے۔

ولایت فقیہ

امام کے غیاب سے فقہائے امامیہ کو خمس یا سہمِ امام کی معاشی بنیاد تو ہاتھ آ گئی اور یہ بھی ہوا کہ حسن العسکری کی موت کے بعد متبعین آلِ بیت جو چودہ یا بیس فرقوں میں بٹ گئے تھے کوئی نصف صدی کے عرصہ میں امام غائب کے عقیدے پر کسی قدر متفق ہو گئے۔[۱۱۵] البتہ خود امام کے غیاب سے شیعہ فکر سخت بحران کا شکار ہو گئی۔ کلینی اور شیخ صدوق کی علمی کاوشوں سے اس خیال کو تو قبولیتِ عامہ مل گئی کہ امام کا غیاب سوچی سمجھی خدائی اسکیم کے تحت عمل میں آیا ہے لیکن اب سوال یہ پیدا ہوا کہ امام کے غیاب میں محبان آلِ بیت کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تنظیم کا کام کون انجام دے گا؟ عرصہ ہائے دراز تک شیعہ فکر تاریخ کے حاشیے پر امام غائب کے ظہور کی منتظر رہی یہاں تک کہ علامہ حلّی کو ابن تیمیہ کا یہ طعنہ بھی برداشت کرنا پڑا کہ وہ ایک ایسے خیالی امام کے انتظار میں ہیں جو صدیوں سے آ کر نہیں دیتا۔ اس بات کو صاف ہونے میں کوئی سات سو سال کا عرصہ لگ گیا کہ امام کی غیابت میں ان کی نیابت کا کام الفقہاء العدول الامامیون کو انجام

دیناہے[۱۱۶] اور یہ کہ ان کی حیثیت امت میں ولی فقیہ کی ہوگی۔

حلّی کے عہد تک ولاۃ الامامۃ میں سیاسی اختیارات شامل نہیں تھے البتہ احمد الزاقی (متوفی ۱۸۲۸ء) کے عہد تک ولی فقیہ کی ذمہ داریوں میں سیاسی اختیارات بھی شامل سمجھے جانے لگے۔[۱۱۷] شیعی تاریخ میں شیخ جعفر الکبیر کاشف الغیۃ (متوفی ۱۸۱۳ء) وہ پہلے شخص ہیں جن کے فتویٰ نے غیبت امام میں فقہاء امامیہ کے سیاسی رول کے لیے راہ ہموار کی۔ انھوں نے پہلی بار ایک مذہبی عالم کی حیثیت سے فتح علی شاہ کی فوجوں کے ساتھ روسی اور وہابی حملہ آوروں کے خلاف جہاد میں شرکت کا فتویٰ جاری کیا۔[۱۱۸] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ولایت الفقیہہ کا موجودہ تصور جس نے غیابت امام میں کارِ امامت کی مکمل ذمہ داری سنبھال رکھی ہے، انیسویں صدی کے اوائل کی پیداوار ہے جس کی پشت پر دراصل اصولی اور اخباری علماء کی وہ کشمکش ہے جو بالآخر اصولیوں کی فتح پر منتج ہوئی اور جس کے نتیجہ میں مرجع تقلید کے ادارے نے شیعوں کی مذہبی زندگی پر اپنے اثرات مرتسم کرنا شروع کئے۔ یہ خیال عام ہوا کہ ہر شیعہ کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی مجتہد یا مرجعِ تقلید کا اتباع کرے جس کی حیثیت امام غائب کے نمائندے کی ہے اور جسے، بقول نراقی، اپنی اس حیثیت کے سبب، امام کے زمینی اختیارات حاصل ہیں۔ نراقی کی فکری کاوشوں نے شیعہ علماء اور مجتہدین کو امام غائب کے نائب اور ولی کی حیثیت سے ولایۃ عامہ اور ولایۃ خاصّہ ہر دو قسم کے اختیارات سے سرفراز کر دیا۔ خمینی نے نراقی کے اس تصور کو مزید وسعت دی۔ انھوں نے العلماء وارث الانبیاء جیسی حدیثوں کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب کے لیے نص کی حیثیت دے ڈالی۔[۱۱۹] جعفر الصادق سے منقول ایک مقبول عام روایت[۱۲۰] سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ امام مذکور نے علماء کو امت پر قاضی بمعنیٰ حاکم (خمینی کے الفاظ میں فرمانروا) مقرر کیا ہے جیسا کہ ان کے نزدیک عمر بن حنظلہ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے۔ آیات قرآنی ﴿ان اللہ یأمرکم ان تؤدّوا الامٰنٰت إلی اهلها﴾ (۴:۵۸) اور ﴿یا ایها الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولوا الامر منکم﴾ (۴:۵۹) سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ ان آیات میں ولایۃ الفقیہہ کے منصب کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بقول خمینی امام جعفر صادق نے جب عمر بن حنظلہ سے فقہائے آلِ بیت کے سلسلے میں یہ بات کہی تھی کہ لقد جعلته علیکم حاکماً تو اس سے دراصل فقیہہ کے potential سیاسی منصب کی طرف اشارہ مقصود تھا۔

اثناعشری شیعوں کی تاریخ میں خمینی کو اس اعتبار سے ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ غیبت کے زمانے میں ظاہر ہونے والے پہلے فقیہہ ہیں جنھیں ایک باقاعدہ ریاست کی داغ بیل ڈالنے کا موقع ملا ہے۔ اس سے پہلے آلِ بویہ کے زمانے میں علماء کو صرف ریاست کی سرپرستی حاصل تھی۔ ولی الامر کے منصب پر عباسی خلفاء متمکن تھے۔ دوسری بار صفوی حکمرانوں کے عہد میں جب شیعیت کو باقاعدہ ریاست کا مذہب بننے کا موقع ملا تب بھی شاہ اسمٰعیل کی حیثیت بنیادی

طور پر ایک سیکولر حکمراں کی تھی جس نے بعض فقہاء امامیہ سے اپنی سلطنت کے جواز پر فتویٰ لینے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ شیعیت کی تاریخ کا یہ تیسرا مرحلہ جس کی قیادت کا شرف خمینی کو حاصل ہوا اس اعتبار سے اپنے پچھلے تمام ادوار سے ممتاز اور منفرد تھا کہ یہاں خود ایک مجتہد نے نائب رسولؐ اور نائب امام کی حیثیت سے ولایۃ الفقیہہ المطلق کی ذمہ داری سنبھال لی تھی۔ اور اس طرح صدیوں سے انتظار میں مبتلا متبعین آلِ بیت کی سیاسی محرومیوں کے مداوے کی شکل نکل آئی تھی۔ اب تک جو لوگ نظامِ عدل کے قیام کے لیے شب و روز قائم کے ظہور کی دعائیں مانگا کرتے تھے تاریخ نے ان کے لیے ولایۃ الفقیہہ کی قیادت میں ایک نظامِ عدل کے قیام کا موقع فراہم کر دیا تھا۔ لیکن یہ تمام کامیابیاں جو بظاہر شیعہ فکر کے عروج پر دال تھیں فی الواقع ایک نئے فکری بحران کی خبر دیتی تھیں۔ بہت جلد شیعی حلقوں میں ان مباحث نے اہمیت اختیار کر لی کہ امام کی غیر موجودگی میں اس کی نیابت کا حق کسی مخصوص عالم کو عطا کئے جانے کی آخر شرعی اور فقہی بنیاد کیا ہے؟ کہ اگر ایک انسان پر دوسرے انسان کی حکمرانی کا کوئی جواز ہو سکتا ہے تو اس کے لیے شرع میں صریح نص کی موجودگی لازم ہے۔ بعض علماء نے خمینی کے اس موقف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ولایۃ الفقیہہ کے اختیارات اور اس کی حیثیت رسولؐ اور امام کے ولایۃ کے مماثل ہو سکتی ہے۔[۱۲۱] خمینی کے بعض حامیوں کا خیال تھا کہ ولایۃ کبھی تو من جانب اللہ عطا ہوتی ہے، کبھی بالقوۃ حاصل کی جاتی ہے اور کبھی ولی فقیہہ کو حاکمیہ بالفعل عطا ہو جاتی ہے جیسا کہ خمینی کی ذات پر لوگوں کے اجماع عام سے واقع ہوا ہے۔ خمینی کے ایک سرگرم حامی نجف آبادی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ امام علیؓ اور خمینی کے معاملے میں حاکمیہ بالفعل کا معاملہ ہے جہاں ایک کھلے ماحول میں لوگوں کی عظیم اکثریت نے امام کی ذات پر اپنے مکمل اعتماد کا اظہار کیا ہے۔[۱۲۲] جس طرح امام علیؓ کی بیعت حمایت جمہور کے سبب قائم ہوئی تھی اسی طرح ۱۹۸۹ء میں خمینی کو ولایۃ الفقیہہ کے منصب پر نامزد کیا گیا تھا۔ امام علیؓ کی طرح خمینی بھی ولایۃ کی تلاش میں لوگوں کے پاس نہیں گئے بلکہ لوگوں نے خود ان کی ولایۃ پر تصویب و تائید کا اظہار کیا۔[۱۲۳]

ولی فقیہہ کی حکومت اگر ایک طرف امامی تحریک کی کامیابی سے عبارت تھی تو دوسری طرف خود اس کا وجود روایتی فکر کے لیے بہت بڑا چیلنج بھی تھا۔ شیعہ فکر جو اب تک امام غائب کے انتظار کی خوگر تھی اس کے لیے امام کی نیابت میں ایک نئی مذہبی ریاست کے قیام نے نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے مختلف حساس سوالوں کو جنم دیا۔ ایک سوال تو اس کے شرعی جواز سے متعلق تھا جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ ایک دوسرا عملی سوال اس نئے نظام میں مرجعِ تقلید کی حیثیت اور سہمِ امام کے حوالے سے پیدا ہوا۔ حالانکہ ابتداء میں خمینی نے اس بات کا واضح اشارہ دیا تھا کہ ولی فقیہہ کی حکومت میں ولی الامر کو نبی اور امام کی طرح ولی مطلق کی حیثیت حاصل نہ ہوگی۔ اسے دوسرے فقہاء کو معزول کرنے یا ان کے اختیار سے محروم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔[۱۲۴] لیکن ریاست کے قیام کے بعد خمینی کے اس موقف میں حیرت انگیز تبدیلی آ گئی۔ انھوں

نے اپنے لیے نائب رسول اور نائب امام کی حیثیت سے ان ہی اختیارات کا مطالبہ کر دیا جو اسلامی ریاست میں امام وقت کو حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی زندگی کے آخری ایام میں جب ولی فقیہہ کے اختیارات ایران میں بحث کا موضوع بنے ہوئے تھے خمینی نے صدر خامنہ ای کے نام اپنے ایک مکتوب میں انھیں تادیباً اس منصبِ عظیم کی اہمیت کا احساس دلایا۔ انھوں نے لکھا:

> ”شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرمﷺ واگذار شده و اهم احکام الهی است و برجمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی دانید و تعبیر به آن که این جانب گفته ام: ”حکومت در چهار چوب احکام الهی دارای اختیار است“ به کلی بر خلاف گفته های اینجانب است...... حکومت می تواند قرار دادهای شرعی را که خود با مردم بسته است...... یک جانبه لغو کند.“[۱۲۵]

اس نقطۂ نظر کے مطابق امام اگر چاہے تو مصالح امت کی خاطر ان بنیادی احکام وفرامین کو بھی معطل کر سکتا ہے جن سے شرعی اور مذہبی زندگی عبارت ہے۔ امام اپنے ان اقدامات میں کسی شرعی قوانین کا پابند نہیں کہ اسے نائب رسولؐ کی حیثیت سے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ خمینی کا یہ موقف حضرت عمرؓ کے اس موقف کا عکاس تھا جس کے مطابق انھوں نے مصالح امت کی خاطر عہد رسولؐ کے بعض نظائر کے برخلاف فیصلہ لیا اور اسے بدلے ہوئے حالات میں قرینِ عدل بتایا۔ کل اگر حضرت عمرؓ کو امام وقت کی حیثیت سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ مصالح امت کی خاطر نص قطعی کی موجودگی کے باوجود قطع ید کی سزا کو معطل کر سکیں یا خراجی زمینوں کے سلسلے میں عہد رسولؐ کے نظائر کے برخلاف موقف اختیار کریں تو آج نائب رسولؐ کی حیثیت سے خمینی کی طرف سے ان جیسے وسیع اختیارات کا مطالبہ غالباً بے جا نہ تھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ قائم الزماں کے ظہور سے پہلے کسی ولی فقیہ کی حکمرانی کے لیے شیعہ ذہن تیار نہ تھا۔ صاف محسوس ہوتا تھا کہ خمینی، نائب رسولؐ کی حیثیت سے ان مطالبوں کے سبب، سنّی فکر کے خاصے قریب جا پہنچے ہیں۔ آخری ایّام میں ایک سنّی عالم اور دانشور نے جب خمینی سے بعض اہم اہلکاروں کی موجودگی میں یہ پوچھا کہ آپ کے پاس ایرانی عوام پر حکمرانی کے لیے دلیل شرعی کیا ہے تو انھوں نے ایک لمحے کے توقف کے بعد فرمایا کچھ نہیں بجز اس کے کہ ہمیں یہ حق نائب رسولؐ کی حیثیت سے حاصل ہوا ہے۔ یہ سن کر مذکورہ سنّی دانشور کے چہرے پر تبسم کی کیفیت پیدا ہوئی، پر جوش انداز سے خمینی کو مخاطب کرتے ہوئے بولے! لائیے اپنا ہاتھ تا کہ میں بیعت کروں کہ اب میرے اور آپ کے درمیان کوئی نظری حجاب باقی نہ رہا۔[۱۲۶] کہتے ہیں کہ اس نجی ملاقات نے ایران کے علمی اور سیاسی حلقوں میں چہ مگوئیوں کا بازار گرم کر دیا۔

ایران میں ولی فقیہہ مطلق کے ظہور اور غیبتِ امام میں ریاست کے قیام سے شیعہ فکر کے بحران میں کمی کے بجائے مسلسل اضافہ ہوا ہے۔ اولاً فقیہہ مطلق کے ظہور سے قدیم فقہاء کا یہ موقف کہ غیبت کے عہد میں جہاد اور نفاذ حدود کا کام معطل رہے گا، اس موقف کا اعتبار جاتا رہا ہے۔ حالانکہ یہ ان مؤسسین کا موقف ہے جنھیں شیعہ فکر کی بنیادی کتابوں کی ترتیب و تدوین کا شرف حاصل ہے۔ ثانیاً شیعہ فقہ کا ارتقاء جو سہم امام کی معیشت کے سبب نسبتاً آزاد فضا میں ہوتا آیا تھا، اب ولی فقیہہ کی حکومت سے اس قدیم ڈھانچے کی افادیت پر سوالیہ نشان لگ گیا ہے۔ ثالثاً ولی فقیہہ کے وسیع تر اختیارات کے سبب خود شیعہ علماء و مجتہدین ایک قسم کی دانشورانہ گھٹن کی شکایت کرتے رہے ہیں۔ گویا غیبتِ امام میں فقہاء و مجتہدین کی رہنمائی میں اہل تشیع کا فکری کارواں ولایۃ الفقیہہ کی جس منزل پر پہنچا ہے اس نے شیعہ فکر کے قدیم ڈھانچے کو تو تہہ و بالا کر دیا لیکن اس سعیٔ بلیغ کی کوکھ سے کسی نئے فکری نظام کی تشکیل کا کام ابھی باقی ہے۔ علماء و مجتہدین کو ریاست کی قوت مل جانے سے یہ تو ضرور ہوا کہ ان کی فکری اور علمی زندگی عوامی خواہشات کے تابع نہ رہی۔ کل تک شیعہ مجتہدین اور ان کے حوزہ علمیہ اپنی ترجیحات میں اس بات کا خیال رکھنے پر مجبور تھے کہ ان کے یہ اقدامات کہیں عوامی مقبولیت میں کمی کا سبب نہ بن جائیں۔[۱۲۷] آج ریاست کی قوت کے سبب ولی فقیہہ ملک اور معاشرے کی سمت متعین کرنے کی پوزیشن میں تھا لیکن یہ کامیابی طبقۂ مجتہدین میں سے بھی ایک خاص طبقہ کی کامیابی تھی جس کا دائرہ سیاست اور معیشت تک محدود تھا۔ ریاست کی قوت کے باوجود شیعہ فکر کی تقلیب میں بوجوہ یہ مجتہدین بھی کوئی مؤثر رول ادا نہ کر سکے۔

تقیّہ

سیاسی گروہ بندیوں پر جب خطرات اور اندیشوں کی آندھیاں چل رہی ہوں اور مختلف گروہ اقتدارِ اعلیٰ کے لیے خود کو سزاوار سمجھتے ہوں اور اس کے لیے مسلسل کوشاں بھی تو خفیہ تبلیغ اور زیر زمین تحریکوں کا وجود میں آنا فطری ہے۔ کیسانی، قرامطی اور فاطمی دعوت نے اپنی نشر و اشاعت کے لیے اسی خفیہ تبلیغ کا سہارا لیا۔ محبان آلِ بیت کے مختلف فرقے جو اموی اور عباسی خلافت کے عہد میں مخالفین کی حیثیت سے دیکھے گئے، اپنے سیاسی نظریات کی پردہ پوشی پر مجبور تھے۔ البتہ اس دعوتی اسٹریٹجی اور سیاسی لائحہ عمل کو عقیدے کی شکل اس وقت تک نہ مل سکی جب تک کہ کلینی نے اس قبیل کی روایتوں کو آلِ بیت کے فکری سرمایے کے طور پر متعارف نہ کرایا۔[۱۲۸] حالانکہ خود آزمائش کی ان ابتدائی صدیوں میں بھی سیاسی نظریات کے اخفا پر تمام شیعانِ اہلِ بیت کا عمل نہ تھا۔ حجر بن عدی، عمرو بن حامق الخزاعی، میثم التّمار اور رُشید

الحجری ان شیعانِ آلِ بیت میں تھے جنھوں نے اپنے سیاسی نظریات کو افشا کرنا مناسب جانا۔ حالانکہ انھیں یقین تھا کہ اس طرح وہ اپنی شہادت کو دعوت دے رہے ہیں۔ لیکن تحریک آلِ بیت کا ہر شخص اس منصب جلیل کا حقدار نہیں ہوسکتا تھا سو اکثریت نے اپنے سیاسی نظریات کے اخفا کو ہی عافیت جانا۔ البتہ آگے چل کر شیعہ فکر کے معماروں نے تقیہ کو شیعہ عقیدے میں رکن رکین کی حیثیت عطا کر دی۔ تقیہ اہل تشیع کے اجتماعی مزاج کا علامیہ سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ اغیار میں محبان آلِ بیت کی شبیہہ کو سخت نقصان پہنچایا بلکہ یہ اندرونی حملہ خود شیعہ سائیکی کی تخریب کا باعث بھی ہوا۔

تقیہ کے جواز پر شیعہ اور سنّی علماء قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ﴿لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلك فلیس من الله فی شیئٍ الا ان تتقوا منهم تقاة﴾ (۳:۲۸)۔ عام طور پر اس آیت کی تفسیر میں عمار بن یاسر کا وہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے جب آپ نے اپنی جان بچانے کے لیے الٰہ قریش کی تقدیس اور محمد رسولؐ اللہ کی تکذیب کو ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ اپنے اس عمل سے اس قدر آزردہ خاطر ہوئے کہ فوراً رسولؐ اللہ کو اس دل گرفتہ صورت حال سے آگاہ کرنا مناسب جانا۔ رسولؐ اللہ نے عمار کے ایمان کی خود شہادت دی اور جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کے صدور کو جائز ٹھہرایا۔ قرآن مجید میں اس قبیل کا ایک اور واقعہ فرعون کے ایک درباری حزقی ایل کا بیان ہوا ہے جو حالات کی نزاکت کے سبب اپنا ایمان چھپائے رہا (۴۰:۲۸)۔ یہ دونوں واقعات حالات کے دباؤ کے تحت وقتی اسٹریٹجی کے طور پر بیان ہوئے ہیں جن کا لب لباب رخصت کی گنجائش پیدا کرنا ہے عزیمت کا متبادل نہیں۔ رہے ائمہ آلِ بیت تو ان کی سیرت پر رخصت کے بجائے عزیمت کا پہلو کہیں زیادہ نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی جلیل القدر شخصیت کو لیجئے آپ نے خلافت جیسے منصبِ عظیم کو ان شرائط کے ساتھ قبول نہ کیا جس میں شیخین کی پالیسی کے استمرار پر زور تھا۔ حالانکہ اگر آپ چاہتے تو مصلحتاً پالیسی امور پر اپنے اختلاف کو تقیہ کی راہ دکھاتے اور پھر جب ایک بار آپ کی خلافت مستحکم ہوجاتی تو آپ کے لیے یہ کہیں آسان ہوتا کہ اپنے منصوبہ پر اصحاب حل وعقد کو متفق کر سکیں۔ لیکن آپ نے ایسا نہ کیا۔ امام حسنؓ کی معاویہؓ سے صلح ایک بڑا اجرأت مندانہ قدم تھا۔ خود آپ کے قریبی اور معتمد رفقاء آپ کے اس فیصلہ کے سخت خلاف تھے یہاں تک کہ سلیمان بن صرد نے انھیں طنزاً السلام علیکم یا مذل المومنین تک کہا لیکن امام حسن اپنے اس موقف پر جمے رہے اور اس صلح کے بعد کوئی نو سال تک، جب تک آپ زندہ رہے، ریاست کے لیے کوئی دشواری پیدا نہیں کی۔ رہے امام حسینؓ تو ان نازک لمحات میں بھی جب ان کے سامنے بیعت یزید اور موت دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے علاوہ کوئی تیسرا راستہ نہ رہا آپ نے اپنے موقف پر تقیہ اختیار کرنے کے بجائے شہادت کو ترجیح دی۔ آلِ

بیت کے خانوادے سے اموی اور عباسی حکومتوں کے خلاف چھوٹے بڑے پچاس سے زائد خروج عمل میں آئے جو اس بات پر دال ہے کہ مصائب و آلام کی اس دنیا میں اہل حق کے لیے رخصت اور عزیمت دونوں متبادل موجود ہیں۔ البتہ اصحاب عزیمت نے ہمیشہ زندگی پر موت کو ہی ترجیح دی ہے۔

چوتھی صدی میں جب شیعہ فکر نے فکر جمہور سے اپنا راستہ الگ کر لیا تو اسے یہ مشکل پیش آ گئی کہ ائمہ آلِبیت جو اپنے اپنے عہد میں خلیفہ وقت کی بیعت قبول کرتے رہے ہیں ان کے اس نظری موقف کی کیا توجیح پیش کی جائے۔ حضرت علیؓ نے خلفائے ثلاثہ کی بیعت کی۔ امام حسنؓ نے مصالح امت کی خاطر خلافت سے دست برداری اختیار کی۔ محمد الباقر اور جعفر الصادق نے خود کو سیاسی جھمیلوں سے دور رکھا۔ سو اگر یہ اساطین شیعہ خلیفہ وقت کی بیعت کو انگیز کرتے رہے ہیں تو کیا ائمہ منصوص کا تصور بعد کی پیداوار ہے؟ کیا ان ائمہ کو اپنے منصوص و مامور ہونے کا علم نہیں تھا؟ اور یہ کہ بارہ اماموں کے اس سلسلے سے باہر آلِ بیت کے دوسرے اصحابِ عزیمت جو وقتاً فوقتاً خروج بالسیف کی راہ پر چلتے رہے ہیں کیا وہ بھی اس امر سے آگاہ نہ تھے کہ امامت پر حسینی سلسلے کے جانشینوں کا تقرر من جانب اللہ عمل میں آ چکا ہے؟ امامت اگر امر ربّی اور امر منصوص تھا تو پھر خود آلِ بیت کے دوسرے اصحاب اس راز سے کیوں کر ناواقف رہ سکتے تھے؟ اگر باقر واقعتاً امام منصوص تھے تو ان کے بھائی زید کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا تھا کہ وہ امام منصوص کی ایماء کے بغیر خروج بالسیف کا راستہ اختیار کرتے؟ تو کیا منصوص ائمہ کا عقیدہ ایام غیبت کی پیداوار ہے؟ اس پیچیدہ اور نازک سوال کا تنقیدی اور تاریخی محاکمہ کرنے کے بجائے راویوں نے امام باقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق پر تقیہ کا الزام عائد کر دیا۔ امام سے منسوب ایک روایت میں یہ کہا گیا کہ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے جو تقیہ نہ کرے اس کا دل ایمان سے خالی ہے: لا ایمان لمن لا تقیه له[۱۲۹] اور یہ کہ جو تقیہ کی پاسداری نہ کرے اور جو ہمیں ناسمجھ عوام کی مضرت رسانیوں سے نہ بچائے وہ ہم میں سے نہیں۔[۱۳۰] یہ بھی کہا گیا کہ ایمان کے دس حصّوں میں سے نو تقیہ پر محیط ہیں۔[۱۳۱]

شیعہ امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو تقیہ اور کتمان کو دینِ شیعہ کی اساس بتاتی ہیں۔ قرآن مجید میں کتمان کا لفظ جہاں بھی آیا ہے سوائے فرعون کے اس درباری کی بابت جو اپنا ایمان چھپائے بیٹھا تھا، کہیں بھی کتمان کو ایک مستحسن قدر کی حیثیت سے نہیں دیکھا گیا ہے۔ اہل حق کے لیے حق کی شہادت اور اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ ان کی ذمہ داری سمجھی گئی ہے۔ خود شیعہ مفسرین آیت قرآنی ﴿یا ایها الرسول بلغ ... ﴾ کی شانِ نزول یہ بتاتے ہیں کہ یہ آیت حضرت علیؓ کے افشائے ولایۃ کے لیے نازل ہوئی تھی جس کی تبلیغ کے بغیر کارِ رسالت تشنۂ تکمیل رہ جاتا۔ اس کے برعکس تقیہ کے نظری جواز پر قرآن مجید سے دلائل لانے کی کوشش کی گئی اور پھر جب متن میں اس کی وافر گنجائش نہ ملی تو تاویل کا سہارا لیا گیا۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿و لا تستوی الحسنة و لا السیئه﴾ (۴۱:۳۴) کے بارے

میں کہا گیا کہ یہاں حسنۃ سے مراد تقیہ اور سیئہ سے مراد تبلیغ ہے۔[۱۳۲] ﴿ویقتلون النبیین بغیر الحق﴾ (۲:۶۱) کی تاویل سے یہ دلیل لائی گئی کہ اہل یہود نے اپنے پیغمبروں کو تلوار سے قتل نہیں کیا تھا بلکہ وہ ان کی خفیہ تعلیمات کے افشائے عام کے مرتکب ہوئے تھے جس کے نتیجے میں ان کے انبیاء کو جان سے ہاتھ دھونا پڑا تھا۔[۱۳۳] سو شیعانِ آلِ بیت کا یہ فریضۂ منصبی قرار پایا کہ وہ اپنے ائمہ کی تعلیمات پر اخفا کا پردہ ڈالے رکھیں کہ جعفر الصادق سے منسوب ایک قول کے مطابق ان کے لیے ایسا کرنا جہاد کے مماثل قرار دیا گیا۔[۱۳۴] ائمہ کے خیال کی اشاعت کے بجائے ان کے خیالات کو لوگوں سے چھپانا خدمت دین سمجھا جانے لگا۔[۱۳۵] جو شخص امام کی خفیہ تعلیمات کو افشا کرے اس پر لعنت جائز سمجھی گئی اور اگر غلطی سے ایسا ہو جائے تو راوی کے لیے اس کی تردید کو جائز بتایا گیا۔[۱۳۶] جعفر الصادق سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ انھوں نے امامی عقائد کو ان لوگوں پر افشا کرنے سے سختی سے منع کیا ہے جو ان کے جاننے کے مجاز نہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ جعفر الصادق کے بعض خصوصی معتمدین جب انھیں بازار میں ملتے تو وہ انھیں قصداً سلام سے احتراز کرتے اور کچھ ایسا انداز اختیار کرتے جیسے ان سے واقف ہی نہ ہوں۔[۱۳۷] بلکہ ایک بار تو یہ بھی ہوا کہ امام جب اپنے بیٹے موسیٰ کاظم کے ساتھ بازار سے گزر رہے تھے ایک شخص نے موسیٰ کی بابت ان سے یہ استفسار کیا کہ یہ کون ہے تو آپ نے تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہوئے فرمایا مجھے نہیں معلوم۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ جو شخص ہماری روایتوں کی اشاعت کرتا ہے وہ دراصل ان کی تکذیب کا مرتکب ہوتا ہے۔[۱۳۸] ایک دوسری روایت میں وہ اپنے شیعوں کو اس بات کی تلقین کرتے نظر آئے کہ ہمارے عقائد کے سلسلے میں اخفاء سے کام لو۔ جو شخص ایسا کرے گا خدا اسے دنیا میں کامیاب و کامران کرے گا اور آخرت میں یہ عقائد اس کی آنکھوں کا نور بن کر بہشت تک اس کی رہنمائی کریں گے اور یہ کہ جو شخص ہماری روایتوں اور عقائد کے افشاء کا سبب بنے گا خدا اسے اس دنیا میں ذلیل و رسوا کرے گا اور آخرت میں اس کی آنکھیں نور سے محروم کر دی جائیں گی، اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ تقیہ ہمارا مذہب ہے اور ہمارے آباء کا مذہب، جو تقیہ سے خالی ہے وہ دراصل ایمان سے محروم ہے۔[۱۳۹] شیعانِ آلِ بیت کے لیے تقیہ کو دین و ایمان کی ضمانت قرار دیا گیا جس کے بغیر صحیح العقیدہ مذہبی زندگی کا تصور محال ہو گیا۔ کہا گیا کہ امام زین العابدین جو بظاہر جمعہ کی نماز ائمہ الجور کے پیچھے پڑھتے دیکھے جاتے تھے تو ایسا اس سبب سے تھا کہ وہ گھر پہنچ کر اپنی نمازیں دہرا لیتے تھے۔[۱۴۰] گویا اس خیال کے مطابق ابتداء سے ہی تقیہ کے سہارے ائمہ آلِ بیت کے لیے زندگی جینے کی بڑی سہولت پیدا ہو گئی تھی۔ بعض روایتوں میں یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی گئی، جیسا کہ امام الرضا سے منسوب ہے، کہ قائم کے ظہور تک محبان آلِ بیت کو چاہئے کہ وہ تقیہ پر عمل جاری رکھیں۔

تقیہ اور کتمان کے علاوہ اخفائے حقیقت کے لیے مدارات کی ایک اور اصطلاح سامنے لائی گئی۔ کہا گیا کہ

مومنین کو کتمان خدا سے ملا، مدارات رسولؐ سے اور مصائب و آلام پر صبر کا راستہ امام نے دکھایا۔[۱۴۱] ایک منسوب الی الرسول قول کے مطابق رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ جو شخص مدارات پر عمل پیرا ہوگا مرنے کے بعد اسے شہیدوں کے منصب پر سرفراز کیا جائے گا۔[۱۴۲] کہا جاتا ہے کہ جب جعفر الصادق کے سامنے کوئی شخص حضرت علیؐ کو برا بھلا کہتا تو وہ نہ صرف یہ کہ کامل صبر کا مظاہرہ کرتے بلکہ انتہائی خوش اخلاقی کے ساتھ اسے سلام کرتے، مصافحہ کرتے اور اس کا حال چال پوچھتے۔[۱۴۳] بعض روایتوں نے یہ بھی بتایا کہ جعفر الصادق کا اپنے دشمنوں کی عیادت کرنا، ان کے جنازے میں شرکت اور ان کے ساتھ مسجدوں میں نمازوں کا پڑھنا دراصل اسی مدارات کے سبب تھا۔[۱۴۴]

وہ تمام سیاسی عقائد جن کے سبب اہل تشیع کا تاریخی تصور جمہور مسلمانوں سے الگ ہو گیا ہے تقیہ کی ہی پیداوار بتائے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابوحمزہ الشمالی نے زین العابدین سے تین سوالوں کا جواب چاہا اور ساتھ میں یہ شرط بھی عائد کر دی کہ ان سوالوں کا جواب تقیہ سے آزاد ہو۔ ان تین سوالوں میں جس کا جواب امام موصوف نے تقیہ کے بغیر دینا قبول کر لیا تھا۔ ایک سوال فلان وفلان (یعنی ابوبکرؓ وعمرؓ) سے متعلق تھا۔ اس روایت کے بقول امام نے فرمایا کہ خدا کی لعنت ہو ان پر انھوں نے حالت کفر میں جان دی۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ کیا ائمہ کو اس قسم کے معجزات عطا ہوئے ہیں کہ وہ زندوں کو مردہ کر سکیں یا پانی پر چل سکیں اس کا جواب اثبات میں تھا۔ تیسرے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ ائمہ کو وہی علم دیا گیا ہے جو رسول کو عطا ہوا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان پر علوم کی آمد کا سلسلہ جاری ہے۔[۱۴۵] کتمان، تقیہ اور مضارات کے پردے میں بیان ہونے والی ان روایتوں کا مقصد دراصل اس خیال پر دلیل لانا تھا کہ ائمہ اہل بیت چونکہ منصوص امامت کے افشاء سے احتیاط برتا کرتے تھے، اس لیے یہ روایتیں مخصوص حلقے میں ہی گردش کرتی رہیں۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت موسیٰ کاظم کے بارے میں بھی شیعی مصادر میں پائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ موسیٰ کے ایک خاص معتمد الحسن بن عبداللہ جب ایک بار ان کے سر ہو گئے تو انھوں نے اس راز سے پردہ اٹھایا کہ الرجلین (ابوبکرؓ وعمرؓ) نے رسولؐ اللہ کی وفات کے بعد کیا کچھ کیا اور یہ کہ ائمہ منصوص کون کون لوگ ہیں؟ پھر اس راز سے بھی پردہ اٹھا دیا کہ وہ فی نفسہٖ امام وقت ہیں۔ اظہار معجزہ کے طور پر انھوں نے ایک شاہ بلوط کو حکم دیا جو ان کے حکم کی تعمیل میں چل کر ان کے پاس آیا اور پھر واپس اپنے اصل مقام پر چلا گیا۔[۱۴۶]

ان روایتوں پر عباسی اور فاطمی دعوتوں کے پرخطر ایام کی جھلک بآسانی دیکھی جا سکتی ہے جب عہدۂ خلافت کے مختلف دعویدار خاموش تبلیغ، خفیہ پیام رسانی سے لے کر مسلح جدوجہد تک ہر حربے کو آزمانا اپنا حق سمجھتے تھے۔ ان حالات میں قائدین اور کبار داعیوں کی شخصیت اور ان کے ناموں پر ابہام کا پردہ ڈالنا جنگی اور سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ سمجھا جاتا تھا۔ غیبت کے زمانے میں جب شیعوں کے مختلف گروہ امام غائب کے سلسلے میں مختلف اور متضاد اطلاعات کی خبر دیتے تو

اس بات نے بھی اہمیت اختیار کرلی کہ امام کے پوشیدہ مسکن کے ساتھ ہی امام کے نام کی پوشیدگی بھی خدائی اسکیم کا حصّہ ہے۔[۱۴۷] اہل ایمان پر لازم آیا کہ وہ امام غائب کا نام لینے کے بجائے انھیں الحجۃ من آلِ محمد سے خطاب کریں۔[۱۴۸] بعض لوگوں نے انھیں رمزاً الناحیۃ المقدسۃ بھی کہا۔[۱۴۹] البتہ جب آگے چل کر امام غائب کو مہدی موعود کے طور پر دیکھا جانے لگا تو اس روایت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں کہا گیا ہے کہ مہدی میری نسل سے ہوگا اس کا نام میرا نام ہوگا اس کی کنیت میری کنیت ہوگی۔[۱۵۰] امام غائب کا نام محمد المہدی کے طور پر لوگوں کی زبان پر آ گیا۔ لیکن امام کا مسکن اور ان کے ممکنہ ظہور کے وقت پر کتمان کا پردہ پڑا رہا۔ باقر سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ابتداءً خدا نے مہدی کے ظہور کے لیے سال ۷۰ھ کا وقت متعین کیا تھا البتہ جب ۶۱ھ میں حسینؓ شہید کر دیئے گئے تو خدا کو اہل زمین پر اتنا غصّہ آیا کہ اس نے ظہور مہدی کا وقت آگے بڑھا کر ۱۴۰ھ متعین کر دیا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ شیعہ اس راز کو پوشیدہ نہ رکھ سکے سو خدا نے وقتِ ظہور کی بابت اب ہمیں نا آگاہ کر دیا ہے۔[۱۵۱]

سادہ لوح شیعوں کے ذریعے افشائے راز کا اگر خطرہ نہ ہوتا تو ائمہ آلِ بیت نہ جانے کن کن رازوں سے ہمیں مطلع کر جاتے کہ ان روایتوں کے مطابق انھیں ما کان وما یکون کا علم حاصل تھا۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق انھوں نے ایک بار ابوبصیر کو بتایا کہ حضرت علیؓ کے بعض اصحاب اس بات سے پیشگی آگاہ تھے کہ مستقبل میں انھیں کن المنایہ و البلایہ سے سابقہ پیش آئے گا۔[۱۵۲] بعض روایتوں کے مطابق زین العابدین نے اپنے خاص معتمدین کو اس بات سے پیشگی آگاہ کر دیا تھا کہ ان کی موت کس طرح واقع ہوگی البتہ اب قائم کے ظہور تک یہ باب بند ہو چکا ہے۔[۱۵۳] کہا گیا کہ جعفر الصادق نے ایک بار اپنے اصحاب سے یہ کہا کہ اگر تم اپنی زبانیں بند رکھنے پر قادر ہوتے تو میں تم میں سے ہر شخص کو آگاہ کر دیتا کہ تمہارے آگے کیا آنے والا ہے۔[۱۵۴]

تقیہ کے پردے میں ائمہ اہل بیت پر حقائق و معارف چھپانے کا جتنا بھی الزام عائد کیا جائے واقعہ یہ ہے کہ ان تمام روایتوں سے معرفت کا جو گنجینہ ہم تک پہنچتا ہے اس کی حیثیت بنیادی طور پر سیاسی نزاع سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ وہی ائمہ منصوص کا عقیدہ اور وہی خلیفہ بلافصل کی تاریخی تعبیر، یہی ہے وہ سرّ الاسرار جس کے اخفائے راز کے لیے ان تمام ائمہ حتیٰ کہ خود رسولؐ اللہ کو بھی مامور بتایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ ایک بار رسولؐ اللہ نے جابر بن عبداللہ سے فرمایا کہ ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا رازِ خدائی ہے جسے لوگوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اس بارے میں اخفائے راز سے کام لو سوائے ان لوگوں کے جو اس کے جاننے کے حقدار ہیں۔[۱۵۵] بقول جعفر صادق، جیسا کہ روایتیں بتاتی ہیں، ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا راز ہے جو خدا اور اس کے فرشتوں کے دین کا حصّہ ہے، اسے عام لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہئے۔[۱۵۶] یہ بھی کہا گیا کہ یہ ایک ایسی گراں بار ذمہ داری ہے جس کا ہر شخص متحمل نہیں ہو سکتا۔ بقول الصادق خدا نے اپنے خفیہ علوم میں

سے ایک ایسا حصّہ ائمہ کو عطا کیا جس کے بوجھ کے متحمل فرشتے ہو سکتے تھے، نہ نبی اور نہ ہی اہل ایمان۔ البتہ علم خدائی کا ایک اور حصّہ تھا جس کا ائمہ کو حکم دیا گیا کہ وہ اسے عام کر دیں لیکن جب ائمہ کو ایسا کوئی نہ ملا جو اس گراں بار ذمہ داری کو اٹھا سکتا تو خدا نے اسی مٹی اور نور سے، جس سے محمدؐ اور آلِ محمدؐ کی تخلیق ہوئی تھی، کچھ اور لوگ بنا دیئے یہی لوگ (یعنی شیعہ) اس بوجھ کو اٹھانے والے ہیں۔[۱۵۷] کہا جاتا ہے کہ ایک بار الباقر نے جابر الجوفی کو جوان کے معتمد شیعوں میں تھے دو کتابیں اس تنبیہ کے ساتھ سونپیں کہ اے جابر تم اگر اس کتاب کے مندرجات میں سے ایک لفظ بھی عہد بنوامیہ میں ظاہر کروگے تو تم پر میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت ہوگی اور اگر بنوامیہ کے زوال کے بعد تم اس کے مندرجات کی اشاعت نہ کروگے تب بھی تم میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت کے مستحق ہو گے۔ اس کے بعد انھوں نے دوسری کتاب جابر کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا اگر تم نے اس کتاب کے مندرجات میں سے کبھی بھی کسی بات کو افشا کیا تو تم پر میری اور میرے آبا واجداد کی لعنت ہوگی۔[۱۵۸] پہلی کتاب کے بارے میں سیاسی مطلع کی تبدیلی کا انتظار تو قابل فہم ہے البتہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ دوسری کتاب کے ذریعے جابر الجوفی کو جو علمی امانت سپرد کی گئی اسے نسیا منسیا بنا دینے کی کیا مصلحت ہو سکتی ہے؟ لیکن صورت حال جب اتنی پیچیدہ ہو کہ شیعانِ علی کی کبار شخصیتیں، مثلاً سلمان فارسی، مقداد اور ابوذر، ایک دوسرے پر اپنے راز افشا کرنے پر روک دیئے گئے ہوں مبادا بقول امام زین العابدین اگر ابوذر کو یہ معلوم ہوتا کہ سلمان کے دل میں کیا کچھ ہے تو وہ انھیں قتل کر ڈالتے،[۱۵۹] ایسی صورت میں تقیہ کے علاوہ اور کون سی پناہ گاہ باقی رہ جاتی تھی۔ کہا گیا کہ بروزِ محشر داروغۂ جنت رضوان کو یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوگی کہ جنت میں بعض ایسے لوگ بھی نظر آ رہے ہیں جنھیں داخل ہوتے انھوں نے نہیں دیکھا تھا۔ وہ پوچھیں گے آپ کون لوگ ہیں اور کس طرح یہاں آ پہنچے؟ ان کا جواب ہوگا کہ ہم سے ہوشیار رہنا ہم وہ لوگ ہیں جو وہاں خدا کی عبادت پردۂ اخفا میں کیا کرتے تھے (یعنی تقیہ سے کام لیا کرتے تھے) اور یہاں بھی خدا نے ہمیں چپکے سے داخل کر دیا ہے۔[۱۶۰]

تقیہ جو کبھی وقتی مصلحت اور اضطراری حالت کی اسٹریٹجی سمجھی جاتی تھی جب دین کی اساس قرار پا گیا تو اس نے اندرون اور بیرون ہر دو سطح پر اہل تشیع کے اہداف اور عقائد کے سلسلے میں سخت غلط فہمیوں اور اندیشوں کو جنم دیا۔ جب ایک آدمی کا علم اور اس کی معرفت دوسرے کے لیے جہل اور کفر قرار پا جائے اور اس کی پوشیدگی کو مصالح دین سمجھا جانے لگے تو خود اس فرقے کے اندر مختلف النوع قسم کے التباسات کا پیدا ہونا فطری لازمہ تھا۔ جب یہ پتہ نہ چل سکے کہ کہنے والا جو کچھ کہہ رہا ہے وہ اس کا اصل موقف ہے یا ایسا تقیہ کے سبب ہے تو نہ کوئی داخلی افہام و تفہیم کی فضا پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی بین المسالک مکالمے کے لیے کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔ رسالۂ محمدی کے وہ حاملین جن کی ابتدائی نسل کبھی اعلائے کلمۃ الحق کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانتی تھی اور جو امت کے قبلہ کی درستگی کے لیے

اپنی امکانی ناکامی کے باوجود خروج بالسیف کو راہ عزیمت پر محمول کرتے تھے اور جس کی روشن مثال خود حسینؓ بن علیؓ کی شہادت تھی، افسوس کہ متبعین آلِ بیت کا وہی طائفہ تقیہ کی تراشیدہ روایتوں کے سبب نہ صرف یہ کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پیمبرانہ روایت سے دور جا پڑا بلکہ عامۃ المسلمین میں اس کی چلت پھرت پر خفیہ سرگرمیوں کا گمان کیا جانے لگا۔ تقیہ شیعہ سائیکی میں کچھ اس طرح سرایت کر گیا کہ بڑے بڑے فقہاء و مجتہدین نے بدعات و خرافات پر اپنی زبانیں بند رکھنے میں عافیت جانی۔ مثال کے طور پر عزاداری کی وہ بدعتیں مثلاً تعزیہ، شبیہہ، اور خونی ماتم وغیرہ جنھیں علماء و مجتہدین دین مبین سے انحراف پر محمول کرتے ہیں وہ خود تو اس میں شریک نہیں ہوتے کہ عرب و عجم یا بلادِ غرب میں جہاں بھی تلوار زنی اور لہو آمیز زنجیروں کا ماتم منعقد ہوتا ہے، آج تک کسی نے حلقۂ علماء کے خواص کو لہولہان پیٹھ اور خون آلود چہروں کے ساتھ نہیں دیکھا کہ وہ دل سے ان خرافات کو گمرہی پر محمول کرتے ہیں لیکن ان کے امتناع کے سلسلے میں کبار مجتہدین بھی تقیہ کی راہ پر گامزن رہے ہیں۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ فقہائے آلِ بیت کو قول و عمل کی دوئی سے دوچار کر رکھا ہے بلکہ سچ پوچھیئے تو تقیہ کے اس نظری ماحول میں کسی مؤثر اصلاحی تحریک کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی ہے۔

شیعہ اسلام کے سماجی مظاہر

اہل قبلہ کے مختلف گروہ جب تاریخ کی اختلافی تعبیر کو اپنا نظری سرمایہ قرار دے بیٹھے اور فرقہ وارانہ نقطۂ نظر سے مرتب کی جانے والی آثار و روایات کی کتابوں نے ان کے نزدیک تقدیسی اہمیت اختیار کر لی تو انھیں بہت جلد اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ وہ اپنے نظری اور سیاسی موقف کے استحکام کے لیے قبلۂ براہیمی سے الگ چھوٹے چھوٹے قبلے تشکیل دیں۔ کعبہ سے الگ نئے کعبہ کی تعمیر کا تذکرہ ہم عہد عبدالملک میں کر آئے ہیں کہ کس طرح اس نے محض سیاسی مصالح کی خاطر ابن زبیرؓ کے ایام خلافت میں لوگوں کو حج سے روکنے کے لیے ارضِ شام میں قبّہ صخری کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ تعمیر کر دی۔ قرامطیوں کو جب مکہ میں نفوذ کا موقع ملا تو وہ حجر اسود اکھاڑ لے گئے تا کہ ان کے سیاسی مرکز میں روحانی محرومی کا ازالہ ہو سکے۔ فاطمیین کو جب مصر میں اقتدار ملا تو المعز کے زمانے میں حسینؓ ابن علیؓ کا سر جو اسقلان میں ۶۱ھ میں دفن کیا گیا تھا اس کے بارے میں مشہور کیا گیا کہ اب یعنی ۳۶۴ھ میں مصر میں منتقل کر لیا گیا ہے جس کی یادگار مسجد سیدنا حسینؓ ہے۔ الحاکم کے عہد (۴۱۱ھ) میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ رسولؐ اللہ کا جسدِ مبارک مدینہ سے فاطمیین کے دار الحکومت قاہرہ منتقل کر لیا جائے تا کہ فاطمیین کی سیاسی عظمت کو دوام و استحکام اور استناد

نصیب ہو۔ آلِ بویہ کی امیر الامرائی بھی اس بات کی متقاضی تھی کہ اثنا عشری شیعوں کے لیے عراق کی سرزمین میں نئے روحانی مراکز وجود میں آئیں۔ عضدالدولہ نے ۳۶۹ھ میں پہلی بار شیعہ اسلام کو دو روحانی مراکز مشہدِ علیؓ اور مشہدِ حسینؓ کی شکل میں عطا کیا۔ عضدالدولہ کے اس اقدام سے پہلے کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ کوفہ سے آٹھ میل کی دوری پر نجف کے ویرانے میں حضرت علیؓ کی قبر ہو سکتی ہے۔ عضدالدولہ کے عہد تک لکھی جانے والی تاریخ و آثار کی تمام کتابیں نجف میں حضرت علیؓ کی قبر کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ مثلاً ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے تصریحاً لکھا ہے کہ وقال ابو الیقظان صلی علیه الحسن و دفن بالکوفه عند مسجد الجماعة فی قصر الامارة[۱۶۱]۔ طبری (متوفی ۳۱۰ھ) نے بھی قصر امارت کی مسجد کے پاس حضرت علیؓ کے دفن ہونے کی بات لکھی ہے۔[۱۶۲] خطیب بغدادی کی ایک روایت کے مطابق محمد الباقر خود اس بات کے قائل تھے کہ حضرت علیؓ کی تدفین رات کے وقت کوفہ میں عمل میں آئی تھی البتہ ان کی قبر چھپا دی گئی تھی۔[۱۶۳] نجف میں قبرِ علیؓ کی دریافت عضدالدولہ کا کارنامہ ہے جس کی اصلیت پر صدیاں گزر جانے کے بعد بھی شبہات وارد کئے جاتے رہے حتیٰ کہ ۷۳۰ھ میں جب ابن بطوطہ وہاں پہنچا ہے تو اس زمانے تک زائرین کی کثرت کے باوجود قبر کی اصلیت کے سلسلے میں شبہات باقی تھے۔[۱۶۴]

حضرت علیؓ اپنے انتقال کے وقت ایک با اختیار حکمراں تھے۔ کوفہ ان کے حامیوں کا گڑھ تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کی قبر مبارک پر سرّیت کی طناب کیوں کھنچ گئی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ آپ بقیع میں دفن ہیں، کوئی افغانستان کے شہر مزارِ شریف کو آپ کا مرقد بتاتا ہے اور کسی کو نجف میں آپ کی قبر کی موجودگی پر اصرار ہے۔ البتہ جس بات پر تاریخ شاہد ہے وہ یہ کہ آپ کی شہادت سے کوئی تین سو اٹھائس سال بعد آلِ بویہ کے زمانے میں نجف کی قبر دریافت ہوئی۔ مورخ مسعودی (متوفی ۳۴۶ھ) جو خود مسلکاً شیعہ تھا اور جس نے بنی بویہ کا ابتدائی زمانہ پایا تھا اس نے بھی اپنی کتاب مروج الذہب میں آپؓ کے مدینہ میں دفن کا ذکر کیا ہے۔ نجف میں قبرِ علیؓ کی موجودگی کے لیے جو پراسرار دیومالائی روایتیں تخلیق کی گئی ہیں وہ سب کی سب مشہدِ علیؓ کی تعمیر کے بعد کی پیداوار ہیں اور بسا اوقات ایک دوسرے سے متحارب اور متضاد بھی۔ خود شیعہ راویوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو ان روایتوں کے مطابق نجفی قبر میں حضرت علیؓ کی تدفین کے بعد جب دیکھنے والوں نے وصیت کے مطابق پتھر ہٹا کر قبر میں جھانکا تو وہاں کسی کو نہ پایا۔ ہاتف غیبی کی یہ آواز سنائی دی کہ بندۂ شائستہ خدا بود امیر المومنین حق تعالیٰ او را بہ پیغمبر خود ملحق گردانید یعنی امیر المومنین خدا کے نیک بندے تھے سو حق تعالیٰ نے انھیں اپنے پیغمبر سے ملحق کر دیا ہے۔[۱۶۵] ایک دوسری شیعہ روایت میں ام کلثوم بنت علیؓ بن ابی طالب سے منقول ہے کہ جب حضرت علیؓ کی میت کو قبر میں رکھ دیا گیا تو وہ غائب ہو گئی۔ پتہ نہیں زمین کے نیچے چلی گئی یا آسمان کے اوپر۔[۱۶۶] بعض شیعانِ علی نے اس معجزے کی تحقیق و جستجو کے شوق میں وہاں خاصی کھدائی بھی کی مگر میت کا کچھ

پتہ نہ چل سکا۔[۱۶۷] ابن کثیر نے خطیب بغدادی کی سند پر ایک شیعہ راوی کا قول نقل کیا ہے جس کے مطابق حسنؓ اور حسینؓ نے علیؓ کے جسد مبارک کو مدینہ میں قبرِ فاطمہ کے نزدیک منتقل کر دیا تھا۔ جبکہ بعض روایتوں میں یہ بھی آیا ہے کہ تابوت کو جس اونٹ پر لے جا رہے تھے وہ اونٹ راستے میں گم ہو گیا سو کسی کو بھی نہیں معلوم کہ ان کی قبر واقعی کہاں ہے۔[۱۶۸]

مشہدِ علیؓ کے مقابلے میں مشہدِ حسینؓ کی تاریخ قدرے مختلف اور قدیم ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں باقاعدہ مشہد کے تعین اور اس پر قبّہ کی تعمیر سے پہلے بھی کربلا کی سرزمین اپنی حسّاسیت کے سبب عباسی خلفاء کے لیے مشکلات پیدا کرتی رہی تھی۔ باطنی دعوت کے مبلغوں نے مرقدِ حسینؓ کو اپنی سیاسی تحریک کے مرکز کے طور پر استعمال کیا۔ شیعانِ علیؓ کے مختلف طائفے زیارت قبرِ حسینؓ کو سیاسی مقاصد اور نظری شناخت کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے یہاں تک کہ متوکل کو احیاءِ سنّت کے حوالے سے اس سیاسی تحریک کی سرکوبی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

شیعہ مصادر میں گوکہ یہ بات تواتر کے درجے کو پہنچی ہوئی ہے کہ قبرِ حسینؓ کی زیارت کی ابتداء شہادت کے چالیسویں دن خود آلِ بیت کے افراد کے ذریعہ انجام پائی اور اس طرح بالکل ابتداء سے ہی گویا محدود پیمانے پر مشہدِ حسینؓ کی سالانہ زیارت کا سلسلہ چل نکلا۔ لیکن مجموعی تاریخی مصادر سے اس خیال پر دلیل لانا مشکل ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ ابتدائی صدیوں میں قبروں کو پختہ کرنے یا قبّہ بنانے کا مسلمانوں میں کوئی رواج نہ تھا۔ حضرت حسینؓ کی شہادت کے بعد اہل بیت کے بہتّر شہداء کو اجتماعی طور پر دفن کر دیا گیا تھا۔ فریق مخالف کے بیاسی مقتولین کی تدفین بھی اسی طرح دوسری اجتماعی قبر میں ہوئی تھی۔ کربلا ایک غیر آباد سرزمین تھی جہاں نہ کوئی باضابطہ آبادی تھی اور نہ ہی کوئی فوجی چھاؤنی۔ سو تدفین کے بعد عین اس مقام کی شناخت جہاں یہ المناک حادثہ پیش آیا تھا پختہ نشانیوں یا عمارت کی تعمیر کے بغیر ممکن نہ تھی۔ ابتدائی عہد میں قبرِ رسولؐ پر حاضری کے علاوہ، اور وہ بھی مسجد نبوی کے جوار میں ہونے کے سبب، مسلمانوں میں کسی مرقدِ خاص کی زیارت کا رواج پیدا نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؓ کی بیٹی سُکینہ اپنے شوہر مصعب بن زبیر کے ساتھ عرصہ تک عراق میں قیام پذیر رہیں لیکن تاریخی مصادر میں کربلا کی ان کی زیارت کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ عہدِ اموی میں خاص مرقدِ حسینؓ کی زیارت کے لیے سفر کرنے کا کسی کو خیال بھی نہ آیا یہاں تک کہ عہدِ عباسی میں ابومخنّف (متوفیٰ ۲۷۰ھ) نے مقتلِ حسینؓ مرتب کر ڈالا۔ یہ گویا پہلی اینٹ تھی جس نے آنے والے دنوں میں فلسفۂ تربتِ حسینؓ کی نظری عمارت تعمیر کی۔ دیکھتے دیکھتے قبرِ حسینؓ کی زیارت کی تراشیدہ روایتیں[۱۶۹] اتنی عام ہو گئیں کہ کربلا میں زائرین کا اژدہام ہونے لگا۔ اِردگرد عمارتیں بن گئیں۔ نوبت بہ اینجا رسید کہ آلِ بیت کی محبت کے دعویدار عباسی خلافت کے لیے خطرناک سمجھے جانے لگے۔ میمون القدّاح جس نے ابتداً کربلا سے ہی اپنی خفیہ سرگرمیوں کی کمان کی تھی حکمرانوں کے بدلتے تیور دیکھ کر شمالی افریقہ کی طرف جا نکلا۔ اس تحریکی قوت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ

آنے والے دنوں میں باطنی دعوت کے بطن سے فاطمی خلافت کا ظہور ہوا۔ بالآخر ۲۳۶ھ میں متوکل نے کربلا کی عمارتیں مسمار کروادیں اور جیسا کہ سیاسی مصلحت اکثر بنیادی اخلاقی اقدار پر حاوی ہوتی رہی ہے، متوکل نے، بقول طبری، حسینؓ بن علیؓ کی قبر ڈھانے کا حکم دے دیا۔ آس پاس کی تمام عمارتیں منہدم کردی گئیں۔ اس پورے علاقے کو مزروعہ بنا دیا گیا۔[۱۷۰] عہدِ متوکل سے آلِ بویہ کی امیر الامرائی کے عہد تک کوئی سو سال سے زائد کا عرصہ ایسا گزرا جب کربلا کی سرزمین زائرین سے محروم رہی۔ یہاں تک کہ آلِ بویہ نے ۳۷۰ھ میں باضابطہ مشہدِ حسینؓ کو پورے جاہ و حشم سے تعمیر کرڈالا۔[۱۷۱] قبرِ حسینؓ کے تعین میں بھی اساطیری منہج سے کام لیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب اس تمام علاقے کو مزروعہ بنا کے پانی چھوڑ دیا گیا تو اس کے چالیس دن بعد بنی اسد کا ایک اعرابی آیا جو جگہ بہ جگہ زمین سونگھتا جاتا پھر ایک جگہ رُک کر کہنے لگا یہی ہے وہ جگہ جہاں قبرِ حسینؓ واقع ہے۔ ابونعیم فضل بن دکین جو مسلکاً شیعہ تھے اس شخص کے قول کو نہیں مانتے تھے جو قبرِ حسینؓ کی شناخت کا دعویٰ کرے۔[۱۷۲] بقول ملّا باقر مجلسی، متوکل نے جب قبرِ حسینؓ کے نشانات مٹانے کی کوشش کی تو بعض اہل کشف نے اس حقیقت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا کہ قبر زمین و آسمان کے مابین ہوا میں ایستادہ تھی (کہ قبر درمیانِ زمین و آسماں در ہوا ایستادہ است)۔[۱۷۳]

البتہ ایک بار جب مشہدِ حسینؓ کی پختہ عمارت وجود میں آگئی تو عقیدت مندوں کو اس بات سے کچھ غرض نہ رہی کہ مشہدِ حسینؓ اپنے اصل محل پر واقع ہے یا نہیں۔ زائرین کے لیے یہی کافی تھا کہ تربتِ حسینؓ کی زیارت انھیں نوّے حج کا ثواب بخشتی[۱۷۴] اور انھیں اس بات کی امید دلاتی کہ روزِ محشر ان کی یہ زیارت امام کے لیے اس بات کا جواز بن سکے گی کہ وہ خدا کے حضور ان کی شفاعت کریں۔[۱۷۵] بعض روایتوں میں یہ بھی وارد ہوا ہے کہ عاشورہ کے دن مشہدِ حسینؓ کی زیارت کی مثال ایسی ہے گویا کسی نے خدا کے عرش کی زیارت کی ہو۔[۱۷۶] دیکھتے دیکھتے شیعی ذہن میں کربلا کی سرزمین نے ارض مقدس کی حیثیت اختیار کرلی۔ ایسی روایتیں وجود میں آئیں جو اس خیال پر دلیل لاتی تھیں کہ کربلا میں حسینؓ کی شہادت تخلیقِ کائنات کی اسکیم کا نقطۂ عروج ہے اور یہ کہ آدم سے لے کر ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ اور موسیٰؑ و عیسیٰؑ تک مختلف عہد کے پیغمبر صحرائے کربلا کی اذیتناکی کی شکایت جناب باری تعالیٰ میں کرتے رہے ہیں۔[۱۷۷]

شیعی اور سنّی مآخذ اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ پہلی بار ماتم حسینؓ کی باضابطہ ابتداء معز الدولہ کے ہاتھوں ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ بقول ابن اثیر اس نے روزِ عاشورہ کو بازار بند رکھنے کا حکم دیا اور اس کے حکم کی اطاعت میں عورتیں پراگندہ لباسی اور منتشر بالوں کے ساتھ ماتمی جلوس کا حصّہ بنیں۔[۱۷۸] پھر عہد بہ عہد ماتمِ حسینؓ کو ترقی ہوتی گئی۔ اس قسم کی روایتیں سامنے لائی گئیں کہ جس شخص کے لیے عاشورہ کا دن غم و اندوہ کا دن ہوگا اس کے لیے خدا روزِ محشر کو خوشیوں کا دن بنائے گا اور اسے جنّت میں امام کی معیت نصیب ہوگی۔[۱۷۹] فضیلت البکاء کو باقاعدہ دینی بنیاد فراہم کی گئی اور یہاں

تک کہا گیا کہ مَن بکی او تباکی علیٰ الحسین و جبت علیه الجنّة یعنی جو حسینؓ کے غم میں رویا یا جس نے رونی سی صورت بنائی اس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔[۱۸۰]

ماتمِ حسینؓ کو باقاعدہ ایک دینی اور تہذیبی مظہر کے طور پر رائج کرنے میں شاعری اور فنونِ لطیفہ نے بھی بڑا مؤثر رول انجام دیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ آلِ بویہ سے پہلے آلِ بیت کے حوالے سے سیاسی خیالات کی آبیاری کے لیے نثر اور تقریر کے مقابلے میں شاعری میں کہیں زیادہ گنجائش تھی۔ دوسری اس سے کہیں اہم تر سبب یہ تھا کہ عاشورہ، اربعین اور زیارت کے مواقع بنیادی طور پر شیعی شناخت کے استحکام اور اس کے تہذیبی مظاہر سے عبارت تھے۔ جوں جوں شیعی شناخت مستحکم ہوتی جاتی ادب کی نئی صنفیں اور فنونِ لطیفہ کے نئے قالب ان عوامی تقریبات کا حصّہ بنتے جاتے۔ ابومخنّف کے مقتلِ حسینؓ کے بعد جس کتاب نے شہدائے کربلا کے سلسلے میں شیعی ذہن پر سب سے گہرا اثر مرتب کیا وہ حسین واعظ کاشفی کی فارسی زبان میں تالیف کردہ روضۃ الشہداء[۱۸۱] ہے جو عہدِ صفوی کے ابتدائی ایام میں منظرِ عام پر آئی اور جس نے دیکھتے دیکھتے روضہ خوانی کی ایک نئی رسم کی بنا ڈال دی۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو حبِّ حسینؓ کا سماجی اظہار جو آج شیعیت کا اصل الاساس سمجھا جاتا ہے اس کی تعمیر و تشکیل میں تاریخ کے مختلف ادوار نے اپنا حصّہ ڈالا ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں ماتمِ حسینؓ کی ابتداء اور مشہدِ حسینؓ کی تعمیر ہوئی۔ اسی عہد میں ابومخنّف کی تقلید کرتے ہوئے مقاتل پر مشتمل مؤثر شاعری کا ظہور ہوا۔ خود شریف رضی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنا مشہور قصیدہ کربلاء لازلت کرباً و بلا جب قبرِ حسینؓ پر پیش کیا اور اس شعر پر پہنچے:

کم علی تربك لما صرعوا
من دم سال و من قتل جری

تو شدت گریہ سے بے ہوش ہوگئے۔ نائح الحسینؓ کے فروغ کے لیے یہ عہد بڑا زرخیز ثابت ہوا۔ آگے چل کر صفوی عہد میں نہ صرف یہ کہ عاشورہ کو ایک سرکاری مذہبی تقریب کی حیثیت حاصل ہوگئی بلکہ محرم کے عوامی جلوس کے ساتھ ساتھ شبیہ نکالنے کی شروعات بھی ہوئی۔[۱۸۲] انیسویں صدی کے وسط میں خونی اور زنجیری ماتم بھی محرم کے جلوس کا حصّہ بن گیا۔[۱۸۳] گوکہ بعض شیعی علماء نے وقتاً فوقتاً زنجیری ماتم کی بدعت کی سختی سے مخالفت کی لیکن ان کی اس تنقید کو دوسرے علماء نے فتنہ پر محمول کیا اور اسے امویوں کی آواز کہہ کر سختی سے دبا دیا گیا۔[۱۸۴]

عاشورہ یا اربعین کے ماتم ہوں یا نجف، کربلا اور دوسرے ائمہ آلِ بیت کے قبروں کی زیارتیں، چوتھی صدی سے پہلے جب اثناعشری شیعیت منقح نہیں ہوئی تھی ان آداب و رسوم کا کوئی وجود نہ تھا۔[۱۸۵] اگر آلِ بویہ کے زمانے میں سیاسی مصلحتیں نجف اور کربلا کو دینی حیثیت عطا نہ کرتیں تو یقیناً آج اسلام کے متحدہ قالب کی شکل و صورت مختلف ہوتی۔ یہ

نکتہ بھی توجہ کا طالب ہے کہ حضرت علیؓ کی اساسی حیثیت کے باوجود، جو انھیں بوجہ وصی و مولیٰ، پہلے امام اور خلیفہ بلافصل کی حیثیت سے حاصل ہے، ان کی مظلومانہ شہادت کا غم تو کہیں نہیں منایا جاتا جبکہ امام حسینؓ کی اندوہ ناک شہادت پر عاشورہ اور اربعین کے ایّام میں مجالسِ عزاء کی سرگرمیاں عروج پر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ خلافت کے متحارب دعویداروں کے لیے علیؓ کی شہادت کے مقابلے میں حسینؓ اور ان کے اہل خانہ کی مظلومانہ شہادت میں عوامی جذبات کی برانگیختگی کا کہیں زیادہ امکان دکھائی دیتا تھا۔

اموی اور عباسی خلافتوں کی بساط لپیٹی جا چکی۔ فاطمی اور ترک عثمانیوں کی خلافت کو بھی زوال آ گیا۔ آلِ بویہ اور صفوی حکومت کے بعد ایران میں ولی فقیہہ کی حکمرانی کے قیام پر بھی تین دہائیاں گزر چکی ہیں لیکن اب بھی شیعہ زائرین جن کی دینی حسّیت کا مدار مـزار البحار، مفاتيح الجنان اور ضياء الصالحين جیسی کتابوں پر ہے، اپنی زیارتوں میں ان لوگوں کے خلاف نوحہ کناں ہیں جنھوں نے، اِن زیارتوں کے بقول، ائمہ معصومین کے حقِ سیادت کو غصب کر رکھا ہے۔[۱۸۶] تاریخ جب دین بن جائے تو ایسی صورت حال کا پیدا ہونا عبث نہیں کہ جب کہنے والے کو یہ پتہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ رہے سننے اور سمجھنے والے تو وہ مصلحتاً یا تقیتاً اس لیے خاموش رہتے ہیں مبادا ان کا کلمۂ حق اتنا احق نہ ہو جس کے سہارنے کی صلاحیت ان کے فرقہ یا قوم میں نہ پائی جاتی ہو۔

اشھد انّ علیاً ولی اللہ

اذان میں علی ولی اللہ کے جس اضافے نے آج اثنا عشری شیعوں کی مسجدوں کو الگ شناخت عطا کر رکھی ہے یہ نسبتاً ایک تازہ عمل ہے جس کے جواز پر دلیل لانا خود شیعہ فقہاء کے لیے ایک مشکل کام رہا ہے۔ شیخ صدوق اذان میں اس قسم کے اضافے کو مفوِّضہ کی غلو فکری سے تعبیر کرتے ہیں اور صراحتاً اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ اس قسم کے عمل کا ہم شیعوں سے کوئی تعلق نہیں۔[۱۸۷] شیخ صدوق کو شیعہ فکر میں جو بنیادی مقام حاصل ہے اس کے تئیں اس بات کی توقع تو نہ تھی کہ ان کی تنبیہ کے باوجود آنے والی صدیوں میں اثنا عشری شیعہ بھی مفوِّضہ کی راہ پر چل نکلیں گے۔ فرقوں کی تاریخ اسی خیال سے عبارت ہے جب گروہی شناخت دین کا اصل الاصل قالب قرار پاتا ہے تو پھر مختلف حیلِ فقہی، مکروہ کو مباح اور مباح کو وجوب کی حیثیت عطا کر دیتے ہیں۔ شیعی اذان کا معاملہ بھی کچھ اس سے مختلف نہیں۔

کلینی کی اصول اور فروع دونوں ہی اذان میں ولایت علیؓ کے اضافہ کی بحثوں سے خالی ہیں۔ شیخ مفید کی مقنعہ[۱۸۸] اور شریف مرتضٰی کے انتـصـار[۱۸۹] میں بھی اذان میں ولایت علیؓ کے تذکرے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ طوسی کی نهـاية میں اس

خیال کی صراحت ملتی ہے کہ جو شخص اذان میں کلمۂ ولایۃ کا اضافہ کرے وہ خطا کار ہے۔[190] البتہ ان کی ایک دوسری تصنیف مبسوط میں اس خیال کی بازگشت سنائی دیتی ہے کہ بعض شاذ روایتوں کی بنیاد پر جو لوگ اذان میں علیؑ کی امیر المومنینی کا تذکرہ کرتے ہیں یا آلِ محمدؐ کو دنیا کے تمام لوگوں پر فضیلت دیتے ہیں تو ایسا کرنا معمول کا عمل نہیں ہے۔ (فلیس بہ معمول علیہ) لیکن ایسا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ البتہ ایسا کرنا فضیلت کا باعث بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ایسا کرنے سے اذان زیادہ مکمل سمجھی جائے گی۔[191] گو کہ طوسی کی اس گنجائش میں فقہاء کے لیے قیل وقال کا خاصا وسیع امکان موجود تھا لیکن تب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ وہ عام مسلمانوں سے الگ شیعوں کی علیحدہ اذان مرتب کرتا۔ آلِ بویہ کا دور گزرا شیعی فکر کا ارتقاء ان کی امہات الکتب سے تحریک پا کر جاری رہا۔ ناصر الدین طوسی، علامہ حِلّی اور ابو منصور ادریس کے دواوینِ فقہی کسی شیعی اذان کی ترغیب سے خالی رہے۔ محقق حِلّی نے بھی اس بات کی صراحت ضروری سمجھی کہ اذان میں کسی نئی بات کا اضافہ بدعت سے عبارت ہے۔ نہایۃ الاحکام میں انھوں نے اس بات کی صراحت کی کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کے اظہار کی کوئی شرعی بنیاد نہیں پائی جاتی اور اس لیے لِعدم مشروعیتہٖ کے سبب اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔[192] یہی موقف محمد بن جمال الدین الشہید الاول (متوفی ۷۸۶ھ) کا رہا ہے جو علیؑ کی ولایت کو امر واقعہ سمجھنے کے باوجود اذان میں اس کے وجوب کے قائل نہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا اہل غلو یعنی مفوِّضہ کا کام ہے۔[193] زین الدین بن علی بن احمد العاملی الشہید الثانی (متوفی ۹۶۶ھ) نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو بدعت سے تعبیر کیا۔ ان کے مطابق ولایتِ علیؑ کا مسئلہ ہو یا آلِ محمدؐ کی فضیلت کا بیان یہ باتیں اپنی جگہ امر واقعہ ہیں لیکن صرف ان باتوں کا سچ ہونا اذان میں شمولیت کا جواز نہیں بن سکتا۔[194] ایک دوسری جگہ نسبتاً کہیں سخت موقف کا اظہار کرتے ہوئے الشہید الثانی نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا۔[195] ملّا احمد الاردابیلی (متوفی ۹۹۳ھ) نے اس قسم کے اضافے کو قدوۂ عمرؓ سے تعبیر کیا اور یہ سوال اٹھایا کہ اگر حضرت عمرؓ کی تثویب یعنی الصلاۃ خیر من النّوم کا اضافہ شیعوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے تو خود انھیں قدوۂ عمر کی پیروی پر اس قدر اصرار کیوں ہے؟[196] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تین عہد کے تین ممتاز فقہاء شیخ الصدوق، علامہ حِلّی اور الاردابیلی بشمول جمہور فقہائے امامیون، اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کی سختی سے نکیر کرتے رہے ہیں۔

نو سو سال تک شیعوں کی اذان ولایت کے اظہار سے خالی رہی یہاں تک کہ صفوی عہد میں جب اثنا عشری شیعیت کو ریاست کے قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی تو حکمرانوں نے اذان کو ریاست کے نظری چہرے کے طور پر متعارف کرایا اور تب پہلی بار مسجد کے مناروں سے اشہد ان علیاً ولی اللہ کی آواز سنی گئی۔ فقہاء و مجتہدین جواب تک اس تیسری شہادت کو بدعت اور حرام بتاتے رہے تھے ان کے لیے یہ نئی صورتِ حال خاصی پیچیدہ تھی۔ اگر ایک طرف

اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت بدعت اور گمرہی سے عبارت تھی تو دوسری طرف ایسا کرنا ان کی مسلکی اور سیاسی برتری کا اعلان بھی تھا۔ دین اور مسلک کی اس کشمکش میں بالآخر دین کو شکست ہوگئی۔ فقہاء و مجتہدین نے مختلف حیلِ فقہی سے اس نئی اذان کے جواز پر دلائل شرعی دریافت کرلیا۔ کسی نے کہا کہ شیخ صدوق کا یہ موقف کہ اذان میں ولایتِ علیؑ کا اضافہ مفوِّضہ کا عمل ہے، جس سے ہم اثنا عشری شیعوں کو کچھ علاقہ نہیں، مسئلہ کی صحیح توجیہ نہیں ہے کہ پھر مفوضہ کے اتہام سے کون بچ پائے گا؟[۱۹۷] کسی نے کہا کہ ولایت علیؑ کی روایتوں کا غیر معروف ہونا عدم وجود کا ثبوت نہیں بلکہ اسے ثبوتِ وجود کے طور پر لیا جانا چاہئے۔[۱۹۸] باقر مجلسی نے اس طریقۂ تاویل سے ولایت علیؑ کے اضافے کو مستحب قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اذان کے حصّے بخرے کر دیئے جہاں اذان کے دوسرے کلمات واجب قرار پائے وہیں ولایت علیؑ کی شہادت استحباب کے طور پر اذان میں شامل کرنے کی راہ نکال لی گئی۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کوئی شخص اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت حصولِ برکت کے خیال سے کرے اور اسے اذان کا حصّہ نہ سمجھے تو وہ خطا کار نہ ہوگا۔[۱۹۹] آنے والے دنوں میں مجلسی کے اس حیلِ فقہی کو مستند دینی فہم کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطابق محض نیت کی تبدیلی سے ایک بدعت حصول برکت کا ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ اور اس طرح عہد صفوی کے ایک تاریخی سیاسی عمل نے مجتہدین کے حیل فقہی کے ساتھ مل کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محبانِ آلِ بیت کی اذان کو عہد رسولؐ، عہد علیؑ اور عہد ائمہ معصومین کی اذانوں سے الگ کر ڈالا۔

شیعہ فکر کے عہد بہ عہد ارتقاء کا قدرے تفصیلی تذکرہ ہم نے اس لیے کیا تاکہ اس خیال کی وضاحت ہو سکے کہ کس طرح ایک سیاسی نزاع نے رفتہ رفتہ مذہبی اور دینی اختلاف کی حیثیت حاصل کرلی۔ کسے معلوم تھا کہ مسئلہ خلافت پر ہونے والا سیاسی اختلاف آگے چل کر امت واحدہ کی مذہبی تقسیم در تقسیم پر منتج ہوگا۔ مہذب انسانی معاشرے میں اجتماعی امور پر اختلافات کا پیدا ہونا اور سیادت کے مسئلہ پر گروہوں میں بٹ جانا اور اس پورے عمل میں کسی مخصوص نقطۂ نظر کا غلبہ حاصل کرلینا ایک فطری عمل ہے۔ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں انصار اور ہاشمی حلقوں میں نسبتاً حاشیہ پر رہنے کا جو احساس پایا جاتا تھا اور جس کی کسی حد تک تلافی خلافتِ علیؑ کے قیام سے ہوگئی تھی، ہماری ملی تاریخ میں محض واقعات و حوادث کے طور پر دیکھے جاتے، جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں کو ایک volatile سیاسی صورتِ حال کا شاخسانہ سمجھا جاتا، تاریخ کی تفہیم و تعبیر پر تو اختلاف باقی رہتا البتہ کسی کو اس بات کی ضرورت محسوس نہ ہوتی کہ وہ ماضی کی ان معرکہ آرائیوں سے اپنا نظری تعلق استوار کرے۔ لیکن سیاسی discourse کو مذہب کی زبان مل جانے اور مناقب کی روایتوں کو اقوال و آثار کی حیثیت عطا کئے جانے کے سبب مستقبل میں ہماری تمام پیش رفت ماضی کی اسیر بن کر رہ گئی۔ حالانکہ ہمارے محدثین کو اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ تفضیل و مناقب کی تمام روایات سیاسی ماحول کی پیداوار ہیں

اور شاید اسی لیے عثمانؓ و علیؓ اور معاویہؓ کی فضیلت کی تمام روایتیں باہمی خانہ جنگی پر روک نہ لگا سکیں۔ اس کے برعکس ان روایتوں نے سیادت کے سلسلے میں کنفیوژن میں اضافہ ہی کیا۔ البتہ آنے والی صدیوں میں جب ان روایتوں کو سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے مذہبی بیان کے طور پر پڑھنے کا رواج پیدا ہو چلا تو ان روایتوں سے فرقہ بندی اور گروہی تعصب کے استناد کا کام لیا جانے لگا۔

امام حسینؓ کی شہادت کو تاریخی تناظر میں دیکھنا اس اندوہ ناک حادثہ کی شدت میں کمی کا باعث تو نہیں ہو سکتا، البتہ اس سے ہمیں اس نکتہ کی تفہیم میں مدد مل سکتی ہے کہ الأئمہ من القریش کے التباس فکری نے آنے والے دنوں میں ہمارے فکری اور نظری سفر پر کتنے منفی اثرات مرتب کیے۔ الأئمہ من القریش **امر واقعہ** کا بیان تو ہو سکتا تھا لیکن فلسفۂ خلافت کی کلید نہیں کہ اس کی زد راست قرآن کے آفاقی پیغام ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم﴾ پر پڑتی تھی۔ پھر قرشی سیادت کا یہ تصور اپنے اندر تقسیم در تقسیم کے امکان کا حامل تھا۔ آگے چل کر سیادت کے قرشی دعویدار ہاشمی، طالبی، علوی اور بالآخر حسینی دائرے میں محصور ہو گئے۔ تاریخ کے تحلیل و تجزیہ میں ہمیں اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ قرشی سیادت کے تمام دعویدار خواہ وہ آگے چل کر اموی، عباسی اور فاطمی خلافتوں میں متشکّل ہوئے ہوں یا ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت ہو یا ائمہ آلِ بیت کے وقتاً فوقتاً خروج، یہ سب کے سب قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہی اپنی سیادت پر دلیل لاتے تھے۔ اگر ایک طرف یہ حضرات باہم ایک دوسرے کے مقابل اور متحارب تھے تو دوسری طرف آپس میں ان کی قریبی رشتہ داریاں تھیں[۲۰۰] گویا مسئلہ قیادت پر ان کا یہ اختلاف خالصتاً سیاسی نوعیت کا تھا جو بنیادی طور پر اس discourse کا پیدا کردہ تھا جس کے مطابق قرشی ہونا سیادت پر دعویداری کے لیے کلیدی حوالہ بن گیا تھا۔ ایک بار جب قرابت رسولؐ کی یہ بحث چل نکلی تو پھر ہاشمی، طالبی، علوی، فاطمی جیسے مزید چھوٹے دائروں کا پیدا ہونا فطری تھا۔ ابتدائے عہد کی سیاسی تاریخ جہاں قرشی اقارب کی تلواریں آپس میں الجھ گئیں بڑی قیمتی زندگیوں کے زیاں کا سبب بنی۔ طلحہؓ اور زبیرؓ خانہ جنگی کا شکار ہوئے، ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت بالآخر ان کی اندوہناک شہادت پر ختم ہوئی۔ حسینؓ ابن علیؓ وطن سے دور صحرائے کربلا میں مظلومانہ شہید کر دیئے گئے۔ سیاسی نزاع نے خود اموی عباسی حکمراں خانوادوں کے اندر باہمی خونریزی کو جنم دیا۔ یہ وہ حوادث تھے جو امت کو پیش آتے رہے۔ اسے اگر محض تاریخ کے طور پر پڑھا جاتا تو ہمارے لیے اپنے فکری انحراف اور عملی غلطیوں کی نشاندہی کچھ مشکل نہ ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ ہم ابتدائے عہد کے سیاسی اختلافات کو جسے تفضیل و مناقب کی روایتوں کے سبب مذہب کی زبان مل چکی تھی، تاریخی بیان کے بجائے تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ ہم ان معرکہ آرائیوں میں فریق بن گئے جس کے لیے خدا نے ہمیں مکلّف نہ کیا تھا اور جہاں زمانی بُعد کے سبب ہمارا داخلہ ممکن نہ تھا۔

تیسری صدی کے خاتمے تک تفضیل و مناقب کی روایتوں کو محض سیاسی ڈسکورس کا حصّہ سمجھا جاتا تھا تب انھیں معتبر دینی بیانات کے طور پر پڑھنے کی ریت قائم نہیں ہوئی تھی۔ روایتوں کے مجموعے تو مرتب ہونے لگے تھے جن میں ہر فرقے اور ہر نقطۂ نظر کی تسکین کا کچھ نہ کچھ سامان پایا جاتا تھا البتہ تب کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ آگے چل کر ان مجموعوں کو تقدیسی تاریخ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور مختلف فرقے اپنی پسندیدہ روایتوں کی بنیاد پر دین کا علیحدہ علیحدہ قالب تشکیل دے ڈالیں گے۔ امام مالکؒ جو جعفر الصادقؑ کے ہم شہر اور ہم عصر تھے انھوں نے اپنی تالیف مؤطا میں جب جعفر الصادق کی سند پر کوئی دس روایتیں نقل کیں اس وقت یہ بات ان کے گمان میں بھی نہ تھی کہ وہ اثناعشری فرقہ کے چھٹے امامِ منصوص کی روایت کو اہل سنت کے مجموعۂ روایت میں داخل کر رہے ہیں۔ امام مالکؒ کے عباسی خلفاء سے خاصے خوشگوار تعلقات رہے۔ دوسری طرف جعفر الصادقؑ سے مالک بن انسؒ اور ابوحنفیہؒ کے خوشگوار مراسم پر بھی تاریخ کے اوراق شاہد ہیں۔[۲۰۱] زید بن علیؓ کے خروج کو ابوحنیفہؒ کی اخلاقی حمایت حاصل تھی۔ گویا ابتدائی عہد میں فکر و نظر کے باہمی اختلاف کے باوجود امت مسلمہ کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ البتہ چوتھی صدی کی ابتداء میں تخصیص کے ساتھ ائمہ آلِ بیت کی روایتوں کی تجمیع و تدوین نے دین کے شیعی قالب کی گویا بنیاد رکھ دی۔ محدثین نے اب تک قبولِ روایت کے جو مختلف اصول و ضوابط مرتب کئے تھے ان کی بنیاد پر روایتوں کے قبول و استراد میں ان کے ہاں اختلاف پیدا ہو چلا تھا۔ کلینی نے صرف ان روایتوں کو لائقِ استناد سمجھا جو ائمہ آلِ بیت کے حوالے سے ان کے محبّین کے حلقہ میں گردش کرتی رہی تھیں۔ مالک بن انسؒ ہوں یا ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوری ان کا حلقۂ ارادت ان کے اپنے شہر میں قائم تھا۔ اس کے برعکس جعفر الصادقؑ کا قیام تو مدینہ میں تھا لیکن محبّینِ آلِ بیت کا روایتی گڑھ کوفہ اور عراق کے دوسرے شہر تھے جو خلافتِ علیؓ کا پایۂ تخت ہونے کے سبب آلِ بیت سے تعلقِ خاص کا اظہار کرتے تھے۔ اپنے عہد میں الصادقؑ ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے خاص مقام کے حامل تھے۔ مسجدِ نبوی میں ان کا حلقۂ درس قائم تھا جہاں دور دراز سے حجاز کے سفر پر آنے والے لوگ ان سے اپنی اپنی فہم کے مطابق اکتسابِ فیض کرتے۔ پھر یہی روایتیں کچھ حاشیہ آرائی کے ساتھ شیعانِ آلِ بیت کے حلقوں میں گردش کرتیں۔ کوفہ میں ان روایتوں کی خاصی مانگ تھی۔ راوی کبھی اپنی کم فہمی کے سبب اور کبھی چھوٹے چھوٹے مادی فوائد کی خاطر وہ باتیں بھی الصادقؑ سے منسوب کر دیتا جو سراسر جھوٹ پر مبنی ہوتیں۔[۲۰۲] بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ الباقرؑ اور الصادقؑ سے منسوب ان روایتوں یا اقوال کو مختلف حلقوں کی طرف سے چیلنج کیا جاتا یا لوگ تصدیق کے لیے براہ راست الصادقؑ سے رابطہ کرتے لیکن کوفی راوی اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہتا۔ اس قبیل کی ایک مشہور مثال زرارہ بن عیان کی ہے جس نے الباقرؑ سے بعض ایسی روایتیں منسوب کر رکھی تھیں جو خود جعفر الصادقؑ کے نزدیک قابل اعتناء نہ تھیں۔[۲۰۳] کوفہ اور عراق کے دوسرے شہروں میں ایسے لوگوں کی کمی

نہ تھی جنھوں نے سیاسی مقاصد اور مادی منفعت کے لیے شیعانِ آلِ بیت کا نقاب اوڑھ رکھا تھا اور جو کسی سیاسی تحریک کی کامیابی کے لیے آلِ بیت کے نمایاں افراد کے ناموں کا استعمال کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ مختار الثقفی کی کیسانیہ تحریک اس phenomenon کی ایک بیّن مثال ہے جو ابن حنفیہ کی شمولیت کے بغیر شورش برپا کرنے میں کامیاب رہی۔ الباقر اور الصادق کو ایسے لوگوں کا بھی سامنا تھا جو خود کو ان کا متبع بتاتے لیکن ان کے غلو آمیز افکار و خیالات کے سبب باقر کو ان سے قطع تعلق کا اظہار کرنا پڑتا۔[۲۰۴] جعفر الصادقؒ کے لیے مدینہ سے دور اس قسم کی روایتوں پر کنٹرول کرنا مشکل تھا جو مخصوص حلقہ میں خفیہ طریقے سے ان سے منسوب کی جا رہی تھیں۔ ان میں وہ روایتیں بھی تھیں جو راوی کو اس بات کی سختی سے تاکید کرتی تھیں کہ ان روایتوں کو محبّانِ آلِ بیت کے علاوہ کسی اور سے بیان نہ کیا جائے۔ جعفر الصادقؒ نے اپنی روایتوں کا کوئی مجموعہ بھی ترتیب نہیں دیا نہ ہی بعد کے ائمہ اہل بیت میں سے کسی نے علومِ آلِ بیت کا کوئی مخزن مدون کیا جس سے اس صورت حال کے ازالہ کا کوئی راستہ نکلتا۔ کلینی نے چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب ان روایتوں کی تدوین کا کام شروع کیا تو ان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ بغداد اور قُم کے راویوں پر پوری طرح تکیہ کریں۔

تاریخ کو تقدیسی بیان کے طور پر پڑھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابھی الکافی کی تدوین کو نصف صدی نہ گزری تھی کہ اسلام کا ایک علیحدہ شیعہ قالب وجود میں آ گیا۔ تفضیلِ علیؓ اور مناقبِ آلِ بیت کی تمام روایتیں جو کبھی سیاسی ڈسکورس کا حصّہ سمجھی جاتی تھیں، دین کی اصل الاساس قرار پا گئیں۔ حضرت علیؓ کی فضیلت کا اس زور و شور سے چرچا ہوا کہ بسا اوقات محبّانِ آلِ بیت کا اسلام مذہب اساسین کے طور پر دیکھا جانے لگا جہاں محمدؐ اور علیؓ دو روشنی کی حیثیت سے ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہوں۔ وصی کے بغیر نبی کا تصور نامکمل قرار پایا۔ بعض آزاد منش غالیوں نے تو یہاں تک کہہ ڈالا کہ نبوت تو علیؓ کے لیے مخصوص تھی البتہ غلطی سے محمدؐ کے حوالے ہو گئی۔ کسی نے کہا کہ نبوت تو ختم ہو گئی البتہ علیؓ اور ان کے سلسلے کے ائمہ کی ولایت جاری ہے، جنھیں محدث اور مفہم[۲۰۵] کا مقام حاصل ہے اور یہ کہ علیؓ کا مقام محمدؐ سے چار درجے آگے ہے۔ اس قسم کے خیالات نے مسلمانوں کے مختلف حلقوں کے لیے پراگندۂ فکری کا وافر مواد فراہم کیا۔ وہ دین جو کبھی اقوامِ عالم کے مابین مساوات، شعوب و قبائل کی ہم آہنگی اور الٰہ واحد کی عبودیت سے عبارت تھا، نسلی تعصب اور فرقہ وارانہ تنگ نظری کا نقیب بن گیا۔ ایسا محسوس ہوا گویا رسالۂ محمدیؐ کا بنیادی ہدف قرشی، عباسی، طالبی، علوی، برتری اور سطوت کا پیام ہو۔[۲۰۶] آلِ بیت کی مظلومیت کی تحریک جب مذہب کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو وہ حسینیت میں محصور ہو کر رہ گئی۔ حسین کے لیے رونا رلانا باعث اجر قرار پایا۔[۲۰۷] آلِ بیت کے دوسرے شہداء جنھوں نے خروج بالسیف کی راہ اختیار کی مجالس عزاء کا موضوع نہ بن سکے۔ دوسری طرف حُب علیؓ میں ایسی روایتیں دین کا معتبر فہم سمجھی جانے لگیں جو یہ بتاتی

تھیں کہ اس وقت تک کوئی شخص پل صراط سے نہیں گزر سکتا جب تک کہ اس کے پاس علیؓ کا پروانہ نہ ہو۔[۲۰۸] بعض روایتوں میں علیؓ کے چہرے کی طرف دیکھنے کو عبادت قرار[۲۰۹] دیا گیا اور بعض روایتوں نے علیؓ کے ذکر کو بھی عبادت قرار دیا۔[۲۱۰] جوں جوں شیعیت کا علیحدہ قالب متشکل ہوتا گیا اور جیسے جیسے شیعیت کے سماجی مظاہر اور رسوم دوسرے فرقوں سے علیحدہ ہوتے گئے عاشورہ اور اربعین کی مجلسوں میں شاعروں، ذاکروں اور نوحہ خوانوں کی مبالغہ آرائی کے لیے میدان وسیع اور زرخیز ہوتا گیا۔ مبالغہ کی یہ لَے اتنی بلند ہوئی کہ روضۃ الشہداء اور اسرار الشہادہ کی روایتوں پر خود شیعی علماء کو احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۲۱۱] ذاکروں اور نوحہ خوانوں نے تحریکِ آلِ بیت کی سمت گم کر دی۔[۲۱۲] وہ اس نبیادی نکتہ کو نظر انداز کرتے رہے کہ سیاسی حالات کے یکسر بدل جانے کے سبب اب صدیوں پرانے گلے شکووں کا کچھ حاصل نہیں۔ جن لوگوں نے سلمان فارسی، ابوذر غفاریؓ، مقداد بن اسود الکندیؓ اور عمار بن یاسر کو شیعانِ علیؓ کی حیثیت سے دیکھا وہ اس حقیقت کو بھلا بیٹھے کہ یہ تمام حضرات جنھیں سیاسی اختلاف کے لیے کتنا بھی متہم کیا جائے امتِ واحدہ کا حصّہ تھے۔ وہ اسی طرح نماز پڑھتے تھے جس طرح جمہور مسلمان اور اسی امام کی اقتداء کرتے جس پر تمام لوگ متفق تھے، اور یہ کہ حضرت علیؓ جب خلیفۃ المسلمین کے منصب پر فائز ہوئے اور جب انھیں مقتدر حکمراں کی حیثیت سے کوئی ساڑھے چار سال تک حکمرانی کا موقع ملا جب بھی آپ نے دین کے مختلف قالب کی تشکیل کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اسلام کا اسمٰعیلی قالب

دین کا اسمٰعیلی قالب بظاہر آج حاشیہ پر نظر آتا ہے کہ نزاری اور مستعلی اسمٰعیلی اپنی قلت تعداد کے سبب عالمِ اسلام میں اب اس جاہ وحشمت کے حامل نہیں جس سے کبھی فاطمی خلافت عبارت تھی لیکن یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ فاطمی دعوت کے باقیات خواہ وہ دروزی، علوی اور نصیری فرقوں کی شکل میں عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں پائے جاتے ہوں یا نزاری امام اور مستعلی داعیوں کی قیادت میں دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے عظیم الشان ماضی سے آج بھی حظ حاصل کرتے ہوں، واقعہ یہ ہے کہ فاطمی دعوت کی فکری باقیات آج بھی جمہور مسلم فکر کا حصّہ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے انحرافِ فکری میں جن گروہوں نے سب سے زیادہ اپنا حصّہ ڈالا ہے ان میں فاطمی دعوت سرِ فہرست ہے، جس کے تفہیم وتجزیہ کے بغیر مقبولِ عام سنّی فکر کے نظری التباسات کی واقعی تفہیم ممکن نہیں۔

اسمٰعیلیت جس کی حیثیت آج جمہور مسلمانوں کے نزدیک اسلام کے اجنبی اور منحرف قالب سے کچھ زیادہ نہیں، اپنے ابتدائی ایام میں اس کی عوامی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اسمٰعیلی داعیان اپنی حیرت انگیز سرعت کے ساتھ عالمِ اسلام کے عین قلب میں ایک عظیم الشان سلطنت کی بنا ڈالنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ فاطمی خلافت کی جاہ وحشم کے آگے خلافت عباسی کی تابانی بھی ماند پڑ گئی تھی۔ شمالی افریقہ سے بلادِ شام، یمن، حجاز، فلسطین، سسلی اور اِدھر سندھ، ملتان اور افغانستان کے وسیع علاقوں پر ان کی حکومت قائم ہوگئی۔ سقوطِ قاہرہ کے بعد بھی کوئی ڈیڑھ سو سال تک قلعہ الموت اور بلادِ شام کے اسمٰعیلی داعی فارس کے مختلف قلعوں پر قابض رہے حتیٰ کہ منگولوں کے حملے کے بعد بھی جب آلِ عباس کی

حکومت کا خاتمہ ہو گیا نزاری اماموں نے بعض اسٹریٹجک قلعوں پر اپنا کنٹرول برقرار رکھا اور ان کے داعیوں کی خاموش سرگرمیاں مخالفین کی تمام تر ترک تازیوں کے باوجود جاری رہیں۔ اسمٰعیلی داعیوں نے اہل تصوف کا قالب اختیار کیا۔ سہروردیہ، قادریہ، چشتیہ اور نہ جانے کتنے سلسلے باطنی دعوت کی تنظیم کے لیے قائم کئے گئے۔ اہل صفا کے بھیس میں کوئی ملتان اور لاہور پہنچا تو کسی کو دہلی اور اجمیر کی ولایت پر مامور بتایا گیا۔ جتنی خاموشی، اخفائے راز اور جانفشانی سے ان اسمٰعیلی داعیوں نے مختلف اطراف واکناف میں دعوت کا فریضہ انجام دیا وہ یقیناً لائقِ ستائش ہے۔ گوکہ یہ سرِ دست ہماری تحقیق کا موضوع نہیں۔ ان زبردست کوششوں اور اولوالعزم مہم جوئیوں کے باوجود اسمٰعیلی داعیوں کو خلافت فاطمی کے احیاء کا موقع تو نہ مل سکا حتٰی کہ آغا خان کی وہ درخواست بھی مسترد کر دی گئی جو انھوں نے حکومت برطانیہ کی وفاداری اور خدمت کے صلہ میں اس امید پر پیش کی تھی کہ غیر منقسم ہندوستان کے مختلف علاقوں مثلاً ممبئی، گجرات، چترال اور کراچی میں قابل ذکر اسمٰعیلی آبادی کے سبب تقسیم ہند کے موقع پر انھیں بھی ایک آزاد خطہ عطا کر دیا جائے۔ اسمٰعیلی دعوت کے سیاسی احیاء کی بیل تو منڈھے نہ چڑھ سکی البتہ صدیوں کی خفیہ اور اعلانیہ سرگرمیوں کے نتیجے میں اتنا ضرور ہوا کہ رفتہ رفتہ غیر محسوس طور پر سنی اسلام کے نظری چوکھٹے میں اسمٰعیلی التباسات نے اپنی مستقل جگہ بنالی۔ تفضیلِ علیؓ اور پنجتن پاک کا عقیدہ مقبولِ عام سنّی اسلام کے قالب میں درآیا۔ اہل تصوف کے فقہ باطن نے امت کے مجموعی مزاج کی تقلیب ماہیت کر ڈالا۔ شریعت کے مقابلہ میں طریقت اور اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے حقیقت کو غایت دین کا منتہاء ومقصود سمجھا جانے لگا۔ اسمٰعیلیت ہمارے مشترکہ فکری انحراف کی وہ بلند چوٹی ہے جسے سر کئے بغیر اس بات کا کچھ بھی اندازہ نہیں ہوسکتا کہ التباسات سے ماوراء، چوٹی کے اس پار، ہماری فکری سرزمین کل تک کتنی مختلف نظر آتی تھی۔

ابتداً فاطمی دعوت ایک تحریک انصاف سے عبارت تھی۔[۲۱۳] امویوں کے زوال کے بعد بجا طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ الرضا من آلِ محمدؐ کے نعرے سے وقت کے امام عادل کا ظہور ہوگا۔ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعی دعوت تھی جس کی نشر واشاعت میں حلقۂ آلِ بیت کے ارادت مندوں نے اپنی ساری توانائی جھونک دی تھی۔ لیکن جب یہ دعوت ریاست کی شکل میں متشکل ہوئی تو لوگوں کی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ امام المسلمین کے منصب پر سفّاح اور منصور جیسے حضرات متمکن ہو گئے تھے۔ عام لوگوں کے لیے یہ نئی قیادت اس لیے بھی باعث حیرت تھی کہ ابتداء سے ہی دعوتِ عباسی کے نقباء نے امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ ڈال رکھا تھا۔[۲۱۴] امام ابراہیم جو مرکز سے دور خراسان کے علاقوں میں خفیہ طور پر اس دعوت کی کمان کر رہے تھے انھیں تو امام المسلمین بننے کا شرف حاصل نہ ہوسکا البتہ حالات کی غیر متوقع سبک رفتاری نے ان کے بھائی سفّاح کو اس منصبِ عالی مقام پر متمکن کر دیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ عہد عباسی کی ابتداء تک آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں علوی خانوادوں کے علاوہ رسولؐ اللہ کے دوسرے ہاشمی اقارب بھی شامل سمجھے جاتے تھے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ علوی خانوادے سے اٹھنے والی کیسانیہ تحریک اور پھر شہادت حسینؓ کے المناک سانحہ کے سبب اولادِ علیؓ کو اس حوالے سے خصوصی اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ عہد اموی میں توّابون کی تحریک نے جو گرد اٹھائی تھی اس نے نہ صرف یہ کہ علوی خانوادے کے سلسلے میں عمومی ہمدردی کی فضا پیدا کردی تھی بلکہ بعض حلقے سیادت پر ان کے استحقاق کو ایک فطری وظیفے کے طور پر دیکھنے لگے تھے۔ ذرا غور کیجیے حسینؓ جب کوفہ کو چلے ہیں تو ان کے ساتھ عزیز و اقارب پر مشتمل محض بہتّر لوگوں کا قافلہ تھا۔ اموی سلطنت کے آخری ایام تک سماجی منظرنامہ اتنا بدل گیا کہ تفضیلِ علیؓ کی روایتوں کے سبب حضرت علیؓ کو وصی رسولؐ کی حیثیت سے دیکھا جانا بعض حلقوں میں صلابت فکری کا حصّہ سمجھا جانے لگا۔ اس نظری اور فکری ماحول میں الرضا من آلِ محمدؐ کے بطن سے سفاح و منصور کا ظہور بہتوں کے لیے قابل قبول نہیں ہوسکتا تھا۔ ابتداً دعوتِ عباسیہ کے نقیب اس خیال کی پرزور تبلیغ و اشاعت کرتے رہے کہ ابوہاشم (جو محمد بن حنفیہ کے خانوادے سے تھے) نے عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو حق خلافت نص کردی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ابوہاشم کے حوالے سے دعوتِ عباسی کو بعض لوگ ہاشمیہ سے بھی موسوم کرتے تھے جس سے بسا اوقات یہ تاثر قائم ہوتا کہ ہاشمیت کی اس دعوت کا تعلق آلِ بیت کے ہاشمی اقارب سے ہے۔ الرضا من آل محمدؐ کی اصطلاح بھی اسی خیال سے وضع کی گئی تھی کہ اولاً امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ پڑا رہے۔ ثانیاً اس کے تعین کو اس وقت تک کے لیے مؤخر رکھا جائے جب تک دعوت حتمی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے میں کسی موقع پر عباسی داعیوں نے جعفر الصادق کو اس منصب کی پیشکش بھی کی تھی جسے انھوں نے قبول کرنے سے انکار کردیا تھا۔[۲۱۵] آلِ عباس کے ظہور سے ایک بار پھر ایسا محسوس ہوا گویا منصبِ خلافت کے اصل سزاواروں کے ساتھ سخت دھوکہ ہوا ہے۔ آگے چل کر جب عباسی سلطنت مستحکم ہونے لگی تو خلیفہ المہدی کے عہد میں عباسیوں نے ابوہاشم کی منصوص امامت سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے اس بات کا باضابطہ اعلان کردیا کہ رسولؐ اللہ نے خلافت کا حق اپنے چچا عباس کو تفویض کیا تھا جن سے نسلاً بعد نسل یہ حق آلِ عباس کے موجودہ حکمرانوں کو حاصل ہوگیا ہے۔[۲۱۶] یہ تھا وہ سیاسی اور نظری پسِ منظر جس میں آلِ بیت کے بعض پرجوش داعیوں اور متبعین نے اسمٰعیلی یا فاطمی دعوت کا آغاز کیا۔

عباسی دعوت کی طرح فاطمی دعوت بھی ابتداً ایک زیرزمین انقلابی تحریک کے طور پر منظّم ہوئی۔ امام کی شناخت کے اخفائے راز کا یہ عالم تھا کہ بقول عبیداللہ الشیعی جعفر الصادق کے بعد ہر امام نے اپنی شخصیت کو تراشیدہ ناموں کے پیچھے چھپا رکھا تھا۔ کوئی مبارک تھا تو کوئی میمون اور کسی کو سعید کا لقب دیا گیا تھا لیکن ان ناموں کے پیچھے کون لوگ تھے اس کا واقعی اندازہ کبار داعیوں کے علاوہ اور کسی کو نہ تھا۔[۲۱۷] تاریخی مصادر اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ابتداً مرقد حسینؓ

کو حلقۂ آلِ بیت کی اس نئی دعوت کے مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ یمنی داعی علی بن الفضل جنھوں نے آگے چل کر اسمٰعیلی تحریک کو منظّم کرنے میں اہم رول ادا کیا، کربلا کی زیارت کے موقع پر ہی اس تحریک میں داخل ہوئے۔[۲۱۸] ان ہی علی بن فضل نے منصور الیمن ابن حوشب کے ساتھ مل کر یمن میں اسمٰعیلی تحریک کو کامیابی سے ہمکنار کیا۔ متوکل نے جب مرقد حسینؓ کو مسمار کرنے کا حکم جاری کیا تو اس کے پیچھے احیائے سنّت سے کہیں زیادہ اس زیر زمین تحریک کو کچلنے کا داعیہ کارفرما تھا۔ مرقد حسینؓ کی مسماری نے فاطمی دعوت کے لب ولہجہ کو نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے متاثر کیا۔ اولاً اسمٰعیلی داعی محفوظ ٹھکانوں کی تلاش میں مرکز خلافت سے دور افریقہ کی سرزمین میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے جہاں آلِ بیت کے لیے پہلے سے ہی وافر ہمدردی موجود تھی۔ نظری اعتبار سے آلِ بیت کا تصور ایک بار پھر نئی تشریح کا سزاوار قرار پایا۔[۲۱۹] اسمٰعیلیوں نے اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ اہل بیت کہلانے کے واقعی مستحق صرف آلِ فاطمہؓ ہیں جنھیں منصوص ائمہ کی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہ حضرت علیؓ کی حیثیت اساس الائمہ کی ہے۔ اسمٰعیلیوں کی اس نئی تاویل کے مطابق جعفر الصادق پانچویں امام منصوص قرار پائے جنھوں نے اسمٰعیل پر نص کی اور جن کے بیٹے محمد بن اسمٰعیل دشمنوں کے خوف سے چھپا دیئے گئے۔ ابتدا میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ محمد بن اسمٰعیل جو امام مستور ہیں جلد ہی مہدی کی حیثیت سے ظاہر ہوں گے اور پھر وہ قائم کی حیثیت سے اس نظامِ انصاف کو قائم کر دیں گے جو غایت دینِ نبویؐ ہے۔ بظاہر یہ ایک سیدھا سا سیاسی نظریہ تھا جس کا سمجھنا اور سمجھانا کچھ مشکل نہ تھا لیکن مصیبت یہ تھی کہ اسمٰعیلیوں کی خفیہ دعوت جس ماحول میں کام کر رہی تھی اور جس سرزمین میں اسے سب سے زیادہ برگ و بار لانے کا امکان تھا وہاں آلِ بیت کے حوالے سے غلاۃ کے مختلف نظریات کی گونج ابھی باقی تھی۔ مثال کے طور پر ابو الخطاب جو جعفر الصادق کے حلقۂ ارادت میں شامل تھے وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے باقاعدہ ایک باطنی تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ ابو الخطاب کے خیالات سے گوکہ خود جعفر الصادق کو اتفاق نہ تھا لیکن ان کے بیٹے اسمٰعیل ابو الخطاب کے ہمنوا تھے۔[۲۲۰] کہا جاتا ہے کہ ابو الخطاب نے ۱۳۸ھ میں رات کی تاریکی میں کوفہ کی مسجد میں اپنے ستّر حامیوں کو اس خیال سے جمع کیا کہ وہ ایک نئی صبح کے قیام کے لیے مناسب اقدام کا آغاز کریں۔ ابو الخطاب کی بغاوت کچلی گئی لیکن ان کے خون نے ایک ایسی باطنی تحریک کی بنیاد رکھ دی جو اس خیال کی حامل تھی کہ ہر دور میں خدا نے دو پیغمبر بھیجے ایک ناطق تھا اور دوسرا صامت اور یہ کہ محمد رسولؐ اللہ اپنے عہد کے پیغمبر ناطق تھے اور علیؓ کی حیثیت پیغمبر صامت کی تھی۔ ابولخطاب خود کو جعفر الصادق کا وصی بتاتے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ انھیں اسم اللہ الاعظم کی معرفت حاصل ہے۔ ابو الخطاب کے متبعین قرآن مجید کی باطنی تاویل کی وکالت کرتے اور برملا اس خیال کا اظہار کرتے کہ ائمۂ منصوص نورِ خداوندی سرایت کئے جانے کے سبب ایک طرح کی تقدیس کے حامل ہیں۔[۲۲۱] خطابیہ کے اس طرزِ فکری نے اسمٰعیلی تحریک کے نظری خدوخال متعین کرنے میں اہم رول ادا کیا۔

غلاۃ کے حلقہ سے ایک اور نام جس نے اسمٰعیلی تحریک پر اپنے اثرات مرتسم کیئے مخمصہ کا بھی ہے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے اسے خطابیہ کا ہی دوسرا نام بتایا ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ محمدؐ فی نفسہٖ خدا ہیں جو ہمارے درمیان محمدؐ، علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کی پانچ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے۔[۲۲۲] ان حضرات کا یہ بھی خیال تھا کہ محمدؐ ہی کبھی آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں جلوہ گر ہوئے اور یہ کہ سلمان کی حیثیت محمدؐ کے باب کی ہے جو ظہور کے ہر دور میں محمدؐ کے ساتھ ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ علیائیہ یا البائیہ کے نام سے بشار الشرفی کے متبعین کا بھی ایک گروہ تھا جو محمدؐ کی تو نہیں البتہ علیؓ کی الوہیت کا قائل تھا، جس نے آگے چل کر نصیریت کی علیحدہ شکل اختیار کی۔[۲۲۳] کہا جاتا ہے کہ محمد بن نُصیر جنھوں نے نصیری فرقہ کی بنیاد رکھی ابتداًء وہ اثنا عشری سلسلہ کے دسویں امام کے متبعین تھے۔ یہ تھا وہ فکری ماحول جس میں اسمٰعیلی دعوت زیر زمین تحریک کی حیثیت سے نمو پذیر تھی۔ ابتداً مخالفین نے اس تحریک کو قرامطیہ[۲۲۴] کا نام دیا اور بعضوں کے نزدیک یہ لوگ سَبْعِیّہ سے ملقب ہوئے کہ ان کے عقیدے کے مطابق ساتویں امام محمد بن اسمٰعیل پر امامت منصوص کا سلسلہ ختم ہو جاتا تھا۔

جوں جوں اسمٰعیلی دعوت آگے بڑھتی گئی اسمٰعیلی داعیوں کو اپنے نظری فریم ورک میں شدت سے اصلاح کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ ساتویں امام محمد بن اسمٰعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر فائز کیئے دینے سے ان کے متبعین کے لیے انتظار کے علاوہ کوئی دوسرا متبادل نہیں رہ گیا تھا۔ صاحب الزماں کے غیاب کو عقیدہ کی حیثیت سے قبول کر لینے کا واضح مطلب تھا کہ اب ان کے ظہور تک تبدیلی کے سارے راستے بند ہو چکے ہیں۔ دوسری طرف اثنا عشری شیعہ حلقوں میں بارہویں امام کے غیاب کو نظری طور پر تسلیم کیا جا چکا تھا۔ سو حلقۂ آلِ بیت کے متشدد ارادت مندوں کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ امامِ مستور کے چہرے سے تعبیرات کی سابقہ نقاب کھینچ پھینکیں۔[۲۲۵] ابو عبداللہ الشیعی کے ہاتھوں جب افریقہ میں دعوتِ فاطمی کو استحکام حاصل ہو گیا تو تاریخ کی سابقہ اسمٰعیلی تعبیریں رد کر دی گئیں۔ عبداللہ نے پہلے تو خلیفہ کی حیثیت سے بیعت لیا لیکن جلد ہی اپنے آپ کو مہدی کی حیثیت سے پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور کی خبر نے عالم اسلام کے مختلف حصّوں میں آلِ بیت کے حلقوں میں غلغلہ انگیز کیفیت پیدا کر دی۔ یمن اور بحرین میں مہدیت کے مختلف دعویدار سامنے آ گئے۔[۲۲۶] فاطمی دعوت کی سیاسی کامیابی نے غلاۃ شیعہ کو ایک نئی تقلید فکری سے ہی دوچار نہیں کیا بلکہ فاطمی دعوت تعبیر و تاویل کے مختلف مراحل سے گزرتی ہوئی امت کے مجموعی مزاج کی تشکیلِ نو کا اہم وسیلہ بن گئی۔

فاطمی دعوت امت کے اسی سیاسی انتشار اور فکری التباسات کی پیداوار تھی جس کے بطن سے اسلام کے مختلف متحارب شیعی، سنّی اور اباضی قالب وجود میں آئے تھے۔ چونکہ انھوں نے غلاۃ شیعہ کے مختلف گروہوں کو اپنی دعوت کی

تنظیم نو میں استعمال کیا تھا اس لیے ان کے ہاں فکری التباسات کی دھند دوسروں سے کہیں زیادہ دبیز نظر آتی تھی۔ یہ تو وہ قدرے معروضی تناظر ہے جو صدیوں زمانی اور مکانی بُعد کے سبب فی زمانہ ہمارے لیے اختیار کرنا ناممکن ہے۔ البتہ اس عہد میں جب عباسی خلافت مسلمانوں کی مجموعی وحدت کا علامیہ تھی اور عباسی خلفاء وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے منصب خلافت کو اپنا مذہبی حق سمجھتے تھے۔ آلِ فاطمہ کے حلقہ سے خلافت کے نئے دعویداروں کا ظہور نظری اور سیاسی ہر دو سطح پر ایک نئے چیلنج سے عبارت تھا۔ عباسی حکومت نے فاطمیین کے حقِ خلافت کو پرشور اور بسا اوقات گمراہ کن پروپیگنڈے سے دبانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسمٰعیلی خود اپنی دعوت کو الدعوۃ الھادیہ[۲۲۷] سے موسوم کرتے تھے جبکہ ان کے مخالفین انھیں ملاحدہ کہتے۔ کسی نے انھیں باطنی قرار دیا اور کسی نے انھیں قرامطیوں کی حیثیت سے دیکھا۔ اور جن لوگوں نے قدرے معتدل رویہ اختیار کیا انھوں نے اس دعوت کو اسمٰعیلیہ کہنے پر اکتفا کیا۔ عباسی خلفاء اور ان کے علماء ومفکرین نے اسمٰعیلیوں کے سلسلۂ نسب کے سلسلے میں سخت شبہات وارد کیے۔[۲۲۸] خلیفہ قادر باللہ نے ان کے نسب کے بطلان کے لئے ایک محضر تیار کیا جس پر اس عہد کے کبار سنّی اور شیعہ علماء سے دستخط لئے گئے۔[۲۲۹] ابن رزم اور البغدادی جیسے سنّی مورخین نے اس خیال کو اعتبار بخشا کہ فاطمی خلفاء کے نسب کے دعوے ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ بات زبان زد خلائق ہوئی کہ عبداللہ بن میمون القداح دراصل ایک فارسی نژاد یہودی طالع آزما تھا جس نے اسلام کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے کے لیے فاطمی دعوت کا سہارا لیا تھا۔[۲۳۰] کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیلیوں کے خلاف نظری پروپیگنڈے کو استناد بخشنے کے لیے کتاب السیاسة جیسی کتابیں بھی منظر عام پر لائی گئیں جن کی تصنیف کا الزام اسمٰعیلی داعیوں کے سر ڈال دیا گیا۔[۲۳۱] یہودی پروٹوکول کی طرح اسمٰعیلیوں کی ملزومہ تصنیف کتاب السیاسة دراصل الحاد وبے دینی کا ایک منشور تھا جس کے سبب اسمٰعیلیوں کو مطعون کرنے کے لیے گویا ایک علمی بنیاد ہاتھ آ گئی تھی۔ آگے چل کر جب نزاری اسمٰعیلی، سلجوقی ترکوں سے لوہا لینے لگے تو نظام الملک کی ایماء پر عباسی خلافت نے ایک بار پھر اسمٰعیلیوں کے خلاف اپنے مخالفانہ پروپیگنڈے اور شب وستم کا دہانہ کھول دیا۔ غزالی المستظہری لکھنے پر مامور ہوئے[۲۳۲] اور اسی دوران نظام الملک تاریخ کے سب سے پہلے اسمٰعیلی فدائی ابوطاہر الرانی کے قاتلانہ حملے کا شکار ہو گئے۔[۲۳۳] ایک طرف اسمٰعیلیوں کو عباسی اور امامی مخالفانہ پروپیگنڈے کا سامنا تھا تو دوسری طرف ان کے صلیبی مخالفین نے انھیں اساسین کے بجائے—— جیسا کہ نبی اور وصی کے حوالے سے وہ دو قائدین کی امت کہے جاتے تھے اور جس کے سبب انھیں اساسین کے نام سے متہم کیا جاتا تھا، Assasin یا حشیشی قرار دے ڈالا۔[۲۳۴] پروپیگنڈے اور جوابی پروپیگنڈے کے اس ماحول میں کسی سنجیدہ اور معروضی علمی مطالعہ کی گنجائش کم ہی رہ گئی تھی۔ اس پر مستزاد اسمٰعیلی داعیوں کی وہ غیر علمی روش تھی جس کے زیر اثر وہ اسرار حقیقت کی تعلیم تو کجا دعوت کی عام کتابوں کو بھی مخالفین کی نظروں سے بچائے رکھنا اسٹریٹجی کا حصّہ سمجھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ

اسمٰعیلیت کا سنّی مطالعہ بڑی حد تک یک رخا ہو کر رہ گیا۔ ہم اسے ملحدین کی ایک ایسی تحریک پر محمول کرتے رہے جس کی بنیادیں ہماری نظری سرحدوں سے باہر پائی جاتی ہوں۔ اس زعم باطل نے ہمیں اس کا موقع کم ہی دیا کہ ہم اسمٰعیلی دعوت کے واقعی اسرار و عواقب کا اندازہ لگاتے اور اس تحلیل و تجزیہ کی ضرورت محسوس کرتے کہ عالمِ اسلام کے عین قلب میں ظاہر ہونے والی الدعوۃ الھادیہ کے نقیب آخر کس طرح ایک متبادل خلافت کے قیام میں کامیاب ہو گئے اور پھر جب اس کی باقیات ہمارے جسد ملّی میں رفتہ رفتہ تحلیل ہو گئی تو ہماری تقلیب ماہیت میں اس نے کتنا اہم رول انجام دیا۔ اسمٰلیت کا اس کے اصل ماخذ کی روشنی میں مطالعہ ہمارے لیے صرف اصل اسمٰعیلی تناظر سے آگہی کا باعث نہیں ہوگا بلکہ سنّی اسلام کے تحلیل و تجزیہ کے دوران ہم کہیں باخبری کے ساتھ اس بات کا اندازہ لگا سکیں گے کہ ہم صدیوں سے جس فرقہ کو ملاحدۃ سے متہم کرتے رہے ہیں اس کے التباساتِ فکری نے ہمارے دل و دماغ کی تشکیل میں کتنا خاموش اور کتنا مؤثر رول انجام دیا ہے۔

آیئے سب سے پہلے اسمٰعیلی ماخذ کی روشنی میں ہم اس سوال کی تحقیق کریں کہ مسئلہ خلافت کا سنّی اور اثنا عشری موقف اسمٰعیلی علماء کے لیے اگر نا قابل قبول رہا ہے تو آخر ایسا کیوں؟

مسئلہ ولایۃ

اسمٰعیلی یا فاطمی اسلام اس خیال سے عبارت ہے کہ امام وقت کی معرفت کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ ان کے ہاں ولایۃ دین کا رکنِ رکین ہے کہ مَـنْ ماتَ وَلَمْ یعرِفُ امام زَمَانِہٖ ماتَ مَیْتة جاهِلِیُة۔[۲۳۵] بعض روایتوں میں امام زمانہ کے بعد لفظ حیّا کا اضافہ ہے یعنی جس شخص کو اپنے زمانے کے زندہ امام کی معرفت حاصل نہ ہو وہ دراصل جاہلیت کی موت مرتا ہے۔[۲۳۶] کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کی والدہ کی تدفین کے بعد کچھ دیر قبر کے سرہانے بیٹھ کر کچھ سنتے رہے پھر اچانک فرمایا ’’تیرا بیٹا تیرا بیٹا، نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔‘‘ واپسی پر لوگوں کے استفسار پر آپؐ نے بتایا کہ تدفین کے بعد مرحومہ کی قبر میں دو فرشتے آئے تھے جو ان سے ان کے رب، نبی اور امام کے بارے میں پوچھتے تھے۔ پہلے دو سوالوں کا جواب تو انھوں نے بآسانی دے دیا البتہ اس سوال پر کہ تمہارے امام کون ہیں؟ جب آپ کچھ نہ کہہ سکیں تو میں نے ان سے بتایا کہ تیرا بیٹا تیرا بیٹا یہ سن کر انھوں نے فرمایا عقیل عقیل میں نے کہا نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔[۲۳۷] امام کی معرفت مدار نجات کیوں نہ ہو جبکہ اسمٰعیلی علماء کی متداول کتابیں بآسالیب مختلف اس خیال کی توثیق کرتی ہوں کہ رسالۂ محمدی کا واحد اور مکمل وثیقہ قرآن مجید نہیں ہے بلکہ رسولؐ اللہ کے ہاتھوں ائمہ کو ایک اور کتاب العلم بھی دی

گئی ہے۔[۲۳۸] سو جن لوگوں کو امام کی معرفت حاصل نہ ہو ان کا ایمان کیسے مکمل ہو سکتا ہے۔ جو لوگ اپنے ائمہ کو قرآن مجید کے علاوہ کتاب العلم کا وارث سمجھتے ہوں ان کے لیے یقیناً اس منصب مامور پر ائمہ منصوص کے علاوہ کسی اور شخص کو قبول کئے لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

اسمٰعیلی شیعہ ہوں یا اثنا عشری متبعین، امامت پر اپنے موقف کے سبب وہ خود کو عام مسلمانوں سے ایک درجہ افضل سمجھتے ہیں۔ صدیوں سے یہ بات ان کے دل و دماغ میں رچ بس گئی ہے کہ آپؐ کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کی اکثریت نے وصیٔ رسولؐ کا ساتھ چھوڑ دیا، جب جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں میں جناب امیرؑ کو اپنوں کی تکلیف دہ مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب آگے چل کر کربلا میں نواسۂ رسولؐ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا، ان تمام عرصے میں ہم شیعوں نے آلِ بیتِ رسولؐ سے اپنی وفاداری نبھائی بلکہ اموی اور عباسی حکمرانوں کے خلاف آلِ بیت کی قیادت میں ہونے والے مختلف خروج میں ہم ان کے شانہ بہ شانہ لڑتے رہے۔ آلِ بیت سے اس تعلق خاص کے سبب محبانِ آلِ بیت خود کو اسلمنا کے بجائے آمنا کا مستحق قرار دیتے رہے ہیں[۲۳۹] اور اسی رعایت سے انھوں نے عام مسلمانوں کے مقابلے میں اپنے لیے مسلم کے بجائے مومن کی اصطلاح مختص کر رکھی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ان کے ہاں ولایۃ جزو ایمان ہے سو جو لوگ علیؑ کی ولایۃ کے انکاری ہوں انھیں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ مطیع ہو گئے یعنی اسلام لے آئے نہ یہ کہ وہ ایمان لے آئے۔ بقول قاضی النعمان ایک شخص مسلم ہو سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ وہ مومن بھی ہو۔ وہ تمام لوگ جو غدیر خم میں ولایۂ علیؑ کی تنصیب کے انکاری ہیں اور جنھیں اسمٰعیلی علماء عامّہ پر محمول کرتے ہیں، ان کی نظر میں اسی درجے کے مسلمان ہیں۔ اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق ولایۂ عمل منصوص ہے۔ غدیر خم میں رسولؐ اللہ کا یہ فرمانا کہ مَنُ کنت مولی فهذا علی مولیٰ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نازک مسئلہ کو لوگوں کی ایماء یا ان کی مشاورت پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔[۲۴۰] جو لوگ رسولؐ اللہ کی آخری علالت کے دوران ابوبکرؓ کی امامت میں نمازوں کے انعقاد کو نیابت رسولؐ کے لیے اشارہ سمجھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو شخص رسولؐ کی ایما پر نمازوں کی قیادت پر مامور ہوا ہو اسے زکوٰۃ کی وصولی کا بھی حق ہے تو یہ بات بوجوہ اسمٰعیلیوں کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ بقول قاضی النعمان یہ عامّہ کا نقطۂ نظر ہے جو اس موقف کی تبلیغ سے بھی باز نہیں آتے کہ تم پر ایک حبشی غلام بھی مسلط ہو جائے تو اس کی اتباع کرو خواہ وہ معصیت کا ہی مرتکب کیوں نہ ہو۔[۲۴۱] قاضی النعمان کہتے ہیں کہ ابوبکرؓ کے حوالے سے جو لوگ اشارۂ رسولؐ کی بات کرتے ہیں وہ آخر اس حقیقت کو کیوں بھول جاتے ہیں کہ ابوبکرؓ کے سلسلہ میں تو آپؐ کا صرف اشارہ موجود ہے جبکہ علیؑ کو امامت باقاعدہ تفویض ہوئی اور علی الاعلان غدیر خم میں اس کی تنصیب عمل میں آئی۔ اسمٰعیلی علماء سنّیوں کے اس موقف کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ابوبکرؓ کی امامت مسلمانوں کی باہمی مشاورت یا اجماع کے نتیجے میں منعقد ہوئی۔ ان کا کہنا ہے کہ امامت جیسا مسئلہ جس کا

تعلق ایمان اور عقیدے سے ہو عام لوگوں کی ایماء پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ امام کا مقام اس سے کہیں بلند تر ہے کہ جمہور عوام یا اہل الرائے اسے منتخب کریں۔ لوگوں کا کام امام کا اتباع کرنا ہے نہ کہ ان کا انتخاب۔ رہا یہ دعویٰ کہ ابوبکرؓ کی خلافت پر اجماع ہو چکا تھا تو تاریخ اس کی تصدیق نہیں کرتی کہ انصار کے بیشتر اصحاب اور صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق نہ تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مدینہ سے باہر کے مسلمانوں کو تو اس انتخاب میں حصّہ لینے کا موقع ہی نہ ملا تھا۔ پھر سنّیوں کے امام الائمہ الاشعری کا اس مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ کرنا اور لا تجمع امتی علی الضلالۃ سے دلیل لانا کہاں تک حق بجانب ہے؟[۲۴۲] قاضی النعمان کہتے ہیں کہ سنّیوں کا یہ الزام کہ ہم شیعوں نے علیؓ کو منصب امامت پر بٹھا کر بدعت کا ارتکاب کیا ہے تو انھیں یہ جان لینا چاہیے کہ اولاً ولایۃ ایمان کا حصّہ ہے۔[۲۴۳] امام کو شریعت کی تشریح و تعبیر کا کلی حق حاصل ہے اور یہ صرف اسی کا حق ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے تشریح و تعبیر اور رشد و ہدایت کے منصب پر فقہاء و علماء کو بٹھا رکھا ہے تو اس کے لیے ان کے پاس کیا دلیل ہے؟

سنّی تصورِ امامت کی نکیر کرتے ہوئے قاضی النعمان نے تاریخ سے بھی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تنصیبِ خلافت کے لیے مشاورت ہی صحیح طریقۂ کار ہے جس سے ابوبکرؓ کی خلافت پر دلیل لائی جاتی ہے، تو پھر اس کسوٹی پر عمرؓ کی خلافت پوری نہیں اترتی کہ انھیں راست ابوبکرؓ نے نامزد کیا تھا۔ اور جب عمر کا وقتِ رخصت آیا تو انھوں نے ان پہلے دو طریقوں کا بھی پاس نہ کیا بلکہ خلافت کو چھ لوگوں کی کمیٹی میں محدود کر دیا۔ اب رہی یہ بات کہ اگر محض کسی کو نماز کا امام بنائے جانے سے خلافت پر اس کی استحقاق کا اشارہ برآمد ہوتا ہے تو، قاضی النعمان پوچھتے ہیں کہ، عامۃ (سنّیوں) کے پاس اس کا کیا جواب ہے کہ عمرؓ نے صہیبؓ کو ایام شوریٰ کے دوران امامت کی ذمہ داری تفویض کی تھی۔ علالتِ رسولؐ کے دوران اگر علیؓ کو نماز کی امامت نہ سونپی گئی تو اس کی وجہ بقول قاضی النعمان یہ تھی کہ علالت کے ان ایام میں علیؓ آپؐ کی نگہداشت اور تیمارداری میں مصروف تھے۔ نعمان کہتے ہیں کہ علیؓ وہ واحد صحابی ہیں جنھوں نے عین حیات رسولؐ میں رسولؐ کے علاوہ کسی اور کی اتباع میں نماز نہ پڑھی جبکہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کا جنگ سلاسل کے دوران عمرو بن عاصؓ اور اسامہ بن زیدؓ کی امامت میں نماز کی ادائیگی کی بات تاریخ میں محفوظ ہے۔ نماز کی امامت کو منصب خلافت کا اشارہ سمجھنا یا اس واقعہ سے ابوبکرؓ کی خلافت پر دلیل قائم کرنا عامۃ کو یوں بھی زیب نہیں دیتا کہ وہ تو کسی بھی شخص کے پیچھے نماز پڑھنے کے قائل ہیں خواہ وہ عاصی ہو یا متقی۔ پھر وہ نماز کی امامت سے اس شخص کی فضیلت پر کیسے دلیل لا سکتے ہیں؟ اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق امام کے احکام کی بجا آوری خدا اور رسولؐ کے احکام بجالانے کے مترادف ہے۔ گویا امام منصب رسالت کا ہی توسیعہ ہے اگر ہم امام کو اپنی صوابدید اور باہمی مشاورت سے منتخب کر سکتے ہیں تو رسول کے انتخاب میں بھی ہمیں کوئی تکلف نہ ہونا چاہئے۔

یہ تو تھی خلافت کے سنّی موقف پر اسمٰعیلی علماء کی تنقید۔ اب ذرا اثنا عشری موقف سے ان کے اختلاف کی نوعیت بھی ملاحظہ کیجئے۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق جعفر صادقؒ نے اسمٰعیل کو امامت نص کی تھی جو آپ کی زندگی میں ہی وفات پا گئے۔ اسمٰعیلؒ کے بعد امامت کا یہ حق ان کے بیٹے محمدؒ کو منتقل ہو گیا جنھیں دشمنوں کے خوف سے مستور ہونا پڑا۔ اثنا عشری کہتے ہیں کہ اسمٰعیل کی موت کے بعد جعفر الصادقؒ نے خود اپنی زندگی میں امامت کا یہ حق موسیٰ کاظمؒ کو تفویض کر دیا تھا یا شیعہ اصطلاح کے مطابق ان پر نص کر دی تھی جس کے بعد امامت کا یہ سلسلہ ان ہی کی اولاد میں چلتا رہا تا آنکہ بارہویں امام نے غیبت اختیار کی۔ اسمٰعیلی کہتے ہیں کہ اثنا عشریوں کا موقف اس لیے کمزور ہے کہ امامت خدا کی طرف سے تفویض کردہ امر ہے۔ جب ایک بار یہ اسمٰعیلؒ کے حوالے ہو گئی تو پھر یہ ان سے لوٹائی نہیں جا سکتی کجا کہ یہ کسی اور کے حوالے کی جائے۔ خدا یقیناً اس بات سے ناواقف نہ تھا کہ جعفر الصادقؒ کی زندگی میں ہی اسمٰعیلؒ وفات پا جائیں گے۔ اس کے باوجود انھیں اگر امامت تفویض ہوئی تو یہ بات اس خیال کی صداقت پر دال ہے کہ اسمٰعیلؒ کے بعد ان کی اولاد میں یہ سلسلہ آگے کو چلے۔ اپنے موقف کی صداقت پر اسمٰعیلی اس حدیث سے بھی دلیل لاتے ہیں لا تجتمع الامامة فی الاخوین بعد الحسنؓ والحسینؓ۔ یہ بھی کہا گیا کہ اسمٰعیلؒ کو نسب کے اعتبار سے بھی موسیٰ کاظم پر ایک درجہ فوقیت حاصل ہے کہ اسمٰعیلؒ کی ماں فاطمہ، حسنؓ بن علیؓ کی پوتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب تک وہ حیات سے رہیں جعفر الصادقؒ نے دوسری شادی نہیں کی جبکہ موسیٰ کاظم ایک کنیز حمیدہ کے بطن سے تھے۔ اس کے علاوہ اسمٰعیل جہاں امامِ سیف تھے جن کی حکومت مخالف سرگرمیوں کے لیے منصور کے دربار میں طلبی تاریخ کا مشہور واقعہ ہے،[۲۴۴] جبکہ موسیٰ کاظم نے یا اثنا عشریوں کے دوسرے ائمہ نے نظامِ عدل کے قیام کے لیے کبھی تلوار نہیں اٹھائی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اسمٰعیلؒ کی اس منصوص امامت کو جعفر الصادقؒ کی طرف لوٹنے اور پھر اسے موسیٰ کاظم کو عطا کئے جانے کو برحق تسلیم کر لیا جائے۔ رہا اثنا عشریوں کا یہ موقف کہ بدأ الله فی اسماعیل مالم یبدله فی احد تو یہ خیال اس لیے لائق استناد نہیں کہ خود جعفر الصادقؒ سے یہ حدیث مروی ہے کہ اِن البدا والمشیة لله فی کل شیء الا الامامة۔[۲۴۵] یعنی اللہ تعالیٰ کی مشیت کو ہر چیز میں دخل ہے سوائے مسئلۂ امامت کے جہاں اس کی مشیت کو کوئی دخل نہیں۔

تاریخ اور مذہب کے ایک طالب علم کے لیے مسئلۂ امامت پر غور و فکر کے یہ مختلف انداز اور تعبیر و تشریح کے یہ مختلف تناظر دلچسپ بھی ہیں اور حیرت انگیز بھی۔ ان مختلف اور متحارب نقاطِ نظر سے اس بات کا اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں کہ جن امور کو سنّی، شیعہ، اسمٰعیلی اور دوسرے فرقے اساسِ ایمان قرار دیئے بیٹھے ہیں اور جن کی بنیاد پر دین کے مختلف قالب وجود میں آ گئے ہیں ان پر شرع اور عقل سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ایک گروہ جس دلیل کو برہانِ قاطع سمجھتا ہے دوسرے کے نزدیک سرے سے وہ دلیل لائق اعتناء ہی نہیں۔ اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے ہم

خدا کے سلسلے میں بدا کے قائل ہو گئے اور پھر اس خیال کی تردید کے لیے اہل ایمان کی زبانوں سے اس قسم کے جسارت آمیز الفاظ بھی سنائی دینے لگے کہ قضیۂ امامت میں خدا کی مشیت بے بس ہے۔

امامت کو اساس دین اور اسے تکمیل ایمان کا لازمہ باور کرانے کے بعد ایک سیاسی فریق کی حیثیت سے فاطمی دعوت کے حاملین کے سامنے یہ سوال بھی پیدا ہوتا تھا کہ آخر خلافت کے دوسرے دعویداروں کے مقابلے میں ان کا وجہ امتیاز کیا ہو۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ عہد عباسی کی ابتدائی صدیوں میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں آلِ عباس کو بھی شامل سمجھا جاتا تھا۔ فاطمی دعوت کے زیر اثر آلِ بیت کا یہ تصور رفتہ رفتہ اتنا بدل گیا کہ آلِ فاطمہؓ کے علاوہ رسول اللہؐ کے دوسرے اقارب اس دائرے سے باہر ہو گئے۔ آلِ عباس پر ہی کیا موقوف فاطمی داعیوں نے محمد الحنفیہ کو بھی اس شجرۂ معصومین کی فہرست سے خارج کر دیا۔ حتیٰ کہ امام حسنؓ کی اولادوں کے لیے بھی امامت کے اس شجرہ میں کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ اسمٰعیلی داعیوں نے اپنی زیر زمین دعوت میں اس خیال کی پرزور تبلیغ شروع کر دی کہ محمدؐ رسول اللہ کو صرف ظاہری شریعت عطا ہوئی تھی جس کا باطن یا تاویل کا علم مولیٰ علیؓ کو عطا ہوا تھا جن کی حیثیت اساس کی ہے۔ آپؓ کے بعد چھ امام حسنؓ، حسینؓ، علیؓ زین العابدین، محمد الباقرؓ، جعفر الصادقؓ اور اسمٰعیلؓ باطنی تعلیم کی تکمیل کے لیے مامور ہوئے۔ ساتویں امام محمد بن اسمٰعیلؓ خاتم الائمہ، سابع الرسل اور سابع النطقاء کے ذریعے خدا نے شریعتِ محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا۔[۲۴۶] آپ کی نسل سے قیامت تک جو ائمہ ہوں گے وہ سب قائم کے خلفاء کی حیثیت سے دعوت کے فرائض انجام دیں گے۔ گویا محمد بن اسمٰعیل کا ظہور اس بات سے عبارت ہے کہ اب دینِ محمدیؐ کا ظاہری دور اپنے اختتام کو پہنچا اور باطنی دور کی ابتدا ہو گئی[۲۴۷] اور چونکہ باطن کے اسرار و رموز سے خلفائے قائم کے علاوہ کوئی اور واقف نہیں ہو سکتا اس لیے اہل ایمان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ خود کو ان خلفائے قائم کی بیعت میں دے دیں۔ مذہب کی زبان میں اس سیاسی پروپیگنڈے کو کچھ اس طرح بیان کیا گیا: رسول الله صلعم جاء بكلمة الاخلاص و امير المؤمنين جاء بمعناه فلا وصول الى الاول و الاخر الا بهما فلا جل ذلك قال عليؑ "انا الاول و الاخر"۔[۲۴۳] (رسولؐ اللہ صلعم کلمۂ اخلاص لائے اور امیر المومنین علیؑ نے اس کے معنی بیان کئے۔ اول و آخر کی طرف ہم نہیں پہنچ سکتے مگر ان دونوں ہی کے سہارے سے۔ اسی لیے مولیٰ علی نے فرمایا "انا الاول و الاخر")

اس نقطہ نظر کے مطابق امامت پر آلِ فاطمہؓ کا حق صرف اس لیے نہیں کہ وہ اس منصب پر منصوص و مامور ہیں بلکہ ازل سے ہی ظاہری اور باطنی دعوت کا سلسلہ انبیاء اور مستقر اماموں کی شکل میں چلا آتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے دور میں عبدالمطلب کی حیثیت مستقر امام کی تھی جن کی ذات میں نبوت، رسالت، وصایت اور امامت چاروں مراتب کا ارتکاز ہو گیا تھا۔ آپ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو نبوت و رسالت کی ذمہ داری دے کر ظاہری دعوت کا صدر بنایا جبکہ

دوسرے بیٹے ابوطالب کو وصایت اور امامت سے سرفراز فرما کر باطنی دعوت کا امام مقرر کیا۔[۲۴۹] عبداللہ سے نبوت ورسالت کا فرضِ منصبی محمد رسولؐ اللہ کو ودیعت ہوا جبکہ باطنی دعوت کی جانشینی علیؓ کے حصّہ میں آئی۔ اب چونکہ مولی علیؓ کی موجودگی میں آپؐ کا انتقال ہوگیا سو علیؓ کی حیثیت وصی اور آپ کے علم کے وارث کی ہے جن کی ذات میں چاروں مراتب نبوت، رسالت، وصایت اور امامت جمع ہوگئے ہیں۔[۲۵۰] اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق یہ ہے علیؓ کا وہ خصوصی امتیاز جس کے سبب اب شریعت کے ظاہر و باطن کی کوئی مستند تفہیم ان کے نسبی سلسلۂ ائمہ منصوص کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق ولایۃ یا امامت چونکہ منصب نبوت کا ہی ایک تسلسل ہے اس لیے اس بارے میں کسی مشاورت، افہام وتفہیم یا مکالمہ کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں۔

امام بنام خدا

مسئلہ امامت کو کسی عقلی گفتگو یا مشاورت سے ماوراء باور کرانے کے لیے فاطمی ائمہ کو ایک ایسے منصبِ تقدیس کا حامل بتایا گیا جہاں عبد اور معبود کا فرق جاتا رہا۔ کہا گیا کہ ان اماموں کا نہ صرف یہ کہ مادّۂ تخلیق مختلف ہے بلکہ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ ان ہی کے دم سے قائم ہے۔ بقول فاطمی خلیفہ المُعِز : ہم اس وقت بھی موجود تھے جب کوئی آسمان تھا اور نہ زمین، نہ کوئی آفتاب روشن تھا اور نہ کوئی چاند گردش کرتا تھا۔ یہ فلک دوّار اور کوکب سیّار جو تم اقطار السماوات میں دیکھتے ہو یہ سب ہمارے لیے ہیں۔ ہم اچھے صلبوں سے پاک رحموں میں منتقل ہوتے چلے آرہے ہیں یہاں تک کہ جدّ افضل سید المرسلین، امام النبیین محمدؐ کا زمانہ آیا۔ آیت قرآنی ﴿سنریھم آیاتنا فی الآفاق وانفسھم حتی یتبیّنا لھم انہ الحق﴾ (۴۱:۵۳) ہماری ہی طرف اشارہ ہے۔ ہم عالم قدس کی وہ ارواح ہیں جن کو نسبتِ ذاتی حاصل ہے۔ ہم لدُنّی آیتیں ہیں، ہم سنتے اور دیکھتے ہیں۔[۲۵۱] المُعِز نے تو یہاں تک کہا کہ آیت قرآنی ﴿اللہ لاالہٰ الا ھوالحی القیوم﴾ میں اللہ سے مراد عقل اول یا امام الزماں ہیں اور یہ کہ لا الہٰ الااللہ کا کلمہ اپنے باطن میں دراصل اس خیال کا حامل ہے کہ لا امام الّا امام الزّمان۔[۲۵۲] اس کے علاوہ بہت سی قرآنی آیات اور روایتوں سے یہ بات ذہن نشیں کرانے کی کوشش کی گئی کہ شریعتِ محمدی اپنے باطن میں ان الوہی صفت ائمہ کی غیر مشروط اتباع کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

فاطمی دعوت کے مؤسسین نے اپنے ائمہ کے گرد تقدیس کا ہالہ کچھ اس طرح تشکیل دیا کہ وہ عام گوشت پوست کے انسان کے بجائے اپنے متبعین کے نزدیک الوہی مخلوق کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ ایسی مخلوق جس میں خود

خالق حلول کر گیا ہو۔ جعفر الصادقؒ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ائمہ کا کثیف مختلف ہے۔[۲۵۳] دورِ ستر کے اسمٰعیلی امام احمد، جنھیں اسمٰعیلی حلقوں میں رسائل اخوان الصفا کا مصنف سمجھا جاتا ہے، نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ائمہ جس جوہر سے تخلیق کئے گئے ہیں وہ عام انسانوں کے جوہر سے مختلف ہے۔ بقول امام احمد: ہمارا جوہر سماوی اور ہمارا عالم علوی ہے۔ ہمارے نفوس پر گردش افلاک کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور یہ کہ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوانِ ناطق اور غیر ناطق میں ہے۔[۲۵۴]

کہا جاتا ہے کہ ایک دن کوفہ کی مسجد میں خطبہ کے دوران کسی نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کو اس امت سے کیا تکلیف پہنچی ہے۔ فرمایا خدا کی قسم جو اذیتیں مجھے پچھلی امتوں نے دی ہیں وہ ان مصائب سے زیادہ ہے جو مجھے اس امت سے پہنچی ہے۔[۲۵۵] بعض روایتوں میں انا الاول وانا الآخر وانا الظاهر وانا الباطن جیسے اقوال بھی حضرت علیؓ سے موسوم کئے گئے ہیں جس سے عام ذہنوں میں یہ تاثر گہرا ہوتا تھا کہ موجودہ امام حاضر جن کی حیثیت سلسلۂ علیؓ کے تسلسل کی ہے، دراصل اسی عقل اوّل کا ظہور ہیں جو مختلف دور میں مختلف انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے رہے ہیں اور جن کے بارے میں باطن کے پیچیدہ دفترِ علم میں بسا اوقات یہ احساس ہوتا ہے گویا باری تعالیٰ فی نفسہٖ عقول عشرہ میں حلول کرتا ہوا ان تک آن پہنچا ہے۔[۲۵۶] بھلا جس امام کے بارے میں یہ تصور عام ہو کہ وہ گوشت پوست کے انسان کے بجائے جوہر خدائی سے متصف ہے اس کے سیاسی اقتدار کو کون چیلنج کر سکتا تھا؟

امام کو مظہر خدا کے تقدیسی ہالے میں دیکھنے کی یہ لَے اتنی بلند ہوئی کہ بعض کبار اسمٰعیلی داعیوں نے خدا اور امام کے درمیان پائے جانے والے ابہام کی نقاب بھی کھینچ پھینکی۔ منصور الیمن نے آیت قرآنی ﴿ان الله كان عليماً خبيرا﴾ کی تاویل میں صراحت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا کہ اس سے مراد امام علیہ السلام کی ذات ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿واعبدوا الله ولا تشرك به شيأً﴾ بھی دراصل امام کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ دراصل وہی اللہ ہیں تمام مخلوقات کے پیدا کرنے والے۔[۲۵۷] جعفر الصادقؒ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے بھی اسی خیال پر دلیل لائی گئی کہ آپ کی ذات میں فی الواقع رب ذوالجلال ہی جلوہ گر تھا۔ اس روایت کے مطابق جعفر الصادقؒ نے فرمایا لوگو! تم ہمارے امور کو پوشیدہ رکھو اور ہمارے حکم بجا لاؤ ہم تمہیں خلفاء بنا دیں گے جیسا کہ پچھلی امتوں میں ہم نے ان لوگوں کو خلفاء بنایا جنھوں نے ہماری اطاعت کی، ہمارے اسرار کی پردہ پوشی کی اور ہمارے احکام کی تعمیل کی تو ہم نے انھیں انبیاء و رسول بنا دیا اور ان ہی میں سے ملائکہ مقربین مقرر کیا۔ یہ پوچھے جانے پر کہ وہ ملائکہ کون تھے آپ نے فرمایا ان کے نام جبرئیل اور اسرافیل تھے۔[۲۵۸] انبیاء ہوں یا ائمہ، اسمٰعیلی کونی تصور کے مطابق یہ سب خدا کی مختلف ہیکلیں ہیں۔ یہ وہ حجاب ہیں جن میں خدا محتجب ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ جعفر الصادقؒ کبھی چاند کی شکل میں ظاہر ہوئے اور کبھی آپ نے

فاطمہؓ اور محمدؐ کا روپ اختیار کیا پھر آپ اپنی دائیں جانب ملتفت ہوئے تو حسنؓ کا مظہر سامنے آیا اور بائیں جانب حسینؓ کی شکل میں دکھائی دیئے۔ پھر اپنی اصل شکل میں لوٹ آئے اور فرمایا هذا کلهٗ واحد بلسانِ واحد۔ مزید فرمایا هذهٖ قمیصی وملا بِسِی فی کُلِ وقتِ و زمان۔[۲۵۹] علی زین العابدین کو اس دعویٰ سے متہم کیا گیا کہ انھوں نے اپنے بارے میں فرمایا کہ نحن وجوهُ الرحمٰن و بیوت الدیان اور یہ کہ انا کُل الکل وغایة الغایات۔[۲۶۰] امام المعز کی بعض دعاؤں میں حضرت علیؓ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ أنا عین الله الناظره علی عبادهٖ۔[۲۶۱] ان روایتوں نے جن کی بنیاد پر دین فاطمی کی عمارت استوار کی گئی تھی نہ صرف یہ کہ توحید کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا کئے بلکہ قرآن مجید کی تاویلات باطلہ نے بہت جلد فاطمی دعوت کی منزل گم کردی۔

فاطمی ائمہ کی یہ انقلابی تحریک جو بنیادی طور پر عدل و انصاف کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئی تھی منصبِ امامت پر اپنے نظری دعویٰ کے استحکام میں کچھ اس زور وشور سے آگے بڑھی کہ ان کی تاویلات نے ائمہ کو خدا کے منصب پر فائز کر دیا۔ اولیاء اور مومنین خدا سے مدد مانگنے کے بجائے اس کے مختلف مفروضہ ہیکلوں سے دعائیں مانگنے لگے۔ اسمٰعیلی دعاؤں کی کتابوں میں اس قسم کے کلمات نے مقبولیت حاصل کر لی جس میں مومن خدا کے بجائے محمدؐ سے استعانت کا طالب ہوتا: یا محمداه۔ یا محمداه۔ یا محمداه انی استجیربك فاجرنی وانی استعین بك فاعنی وانی اتوكل علیك فلا تخذ لنی......[۲۶۲]

فاطمی دعوت کے علمبرداروں نے اپنے سیاسی موقف کے استحکام کے لیے تراشیدہ روایتوں اور تاویلات باطلہ کا جس طرح کثرت سے استعمال کیا پروپیگنڈے کی اس فضا میں رفتہ رفتہ متبعین کو ایسا لگا گویا یہ سب کچھ وقتی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے دین کا ثقہ تصور ہو۔ چونکہ سیاسی یا مذہبی معتقدات پر کسی کھلی صحت مند گفتگو کا دروازہ شروع سے ہی بند رکھا گیا تھا اس لیے عام متبعین کو اس بات کا اندازہ بھی نہ ہو سکا کہ دعوتِ ہادیہ کے پردے میں وہ بالآخر کس راستے پر چل نکلے ہیں۔ یا اللہ کے بجائے اسمٰعیلی اوراد و وظائف کی مجلسیں یا علیاه یا فاطمتاه یا حسناه یا حسیناه اور یا امام الزمان جیسی نامانوس اجنبی صداؤں سے گونج اٹھیں۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ بسم اللہ کے بجائے بسم الله و بسم رسول الله و بسم امیرالمومنین علی بن مولانا ابی طالب و بسم مولاتنا فاطمة الزهراء و بسم مولانا الحسن...... و بسم الطیب ابی القاسم امیرالمومنین صلوت الله علیهم اجمعین۔ کا ورد اسمٰعیلی متبعین کا مذہبی شعار بن گیا۔[۲۶۳]

فاطمی داعیوں نے قرآن مجید کے صفحات میں ان خیالات کو پڑھنے کی کوشش کی جس کی نکیر کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ مثال کے طور پر سورہ اخلاص کو لیجئے جو غیر مصالحانہ توحید خالص کی دعوت سے عبارت ہے۔ دعوتِ فاطمی

کے مؤسسین نے اس سورۃ سے پنجتن پاک کا عقیدہ برآمد کیا۔ کہتے ہیں کہ کسی نے جعفر الصادقؑ سے رب کی صفات کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے فرمایا پانچ کلمے ہیں: اللہ احد، محمد الصمد، فاطمہ لم یلد الحسن ولم یولد الحسین ولم یکن لامیر المومنین علی بن ابی طالب کفواً احد۔[۲۶۴] باطنی دروازوں سے وحیِ ربّانی پر شب خون مارنے والوں نے غایت وحی کو اس قدر مسخ کر دیا کہ قرآن کے ظاہری متن کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ تاویل کے مستند علم سے صرف کبار داعیوں کے علاوہ اور کوئی واقف نہ تھا سو متن قرآنی میں عام انسانوں کی رہنمائی کا کوئی سامان نہ رہ گیا۔ جب الفاظ معانی سے خالی ہوں اور ان کے بارے میں یہ تاثر عام ہو کہ ان کے حقیقی مفاہیم سے اسمٰعیلی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کو ہی واقفیت ہے پھر عام لوگوں کے لیے وحی ربانی میں دلچسپی کا ختم ہو جانا فطری تھا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب روایتیں یہ بھی بتاتی ہوں کہ آپؐ نے فرمایا کہ اے علیؓ تم میں ﴿قل هو الله احد﴾ کی مثل یا شبیہ ہے جسے ایک بار پڑھنے کا ثواب پورا قرآن پڑھنے کے برابر ہے۔[۲۶۵]

امام کی قمیص میں خدا کی جلوہ گری اور مختلف ادوار میں مختلف ائمہ میں اس کے ظہور کے عقیدے نے بالآخر مومنین کو اولیاء کی اتباع کے بجائے ان کی پرستش میں مبتلا کر دیا۔ امام کا ہر حکم غیر مشروط اطاعت کا سزاوار قرار پایا اور یہ خیال عام ہوا کہ امام کی تعظیم دراصل خدا کی تعظیم ہے۔ کہا گیا کہ سلمان فارسیؓ نے رسول اللہؐ کو ایک دن صرف اس لیے سجدہ کیا تھا کہ انھوں نے آپؐ کی پیشانی میں امامت کا نور دیکھا تھا۔[۲۶۶] نبیؐ اگر محض نور امامت کے سبب سجدے کا مستحق ہو سکتا تھا تو پھر سراپا امام کے آگے سجدہ ریزی سے کون سی چیز روک سکتی تھی۔ بعض فاطمی ائمہ نے علی الاعلان خود کو سجدے کا مستحق قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اپنے گرد ہیبت و جبروت کا وہ ماحول طاری کر رکھا تھا کہ ان کے وزراء اور امراء بھی جب ان کے سامنے آتے تو ان پر کچھ ایسی ہیبت طاری ہوتی کہ وہ ولی السجود کے سامنے بلا تکلف سجدے میں گر جاتے۔[۲۶۷] اسمٰعیلی دعوت کی کتابیں مومنین کو یہ آداب سکھاتی تھیں کہ وہ امام کے سامنے اس طرح ادب سے کھڑا رہے جیسا کہ وہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے۔ قاضی النعمان نے مومنین کو سجدہ کی ترغیب دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کو تعظیماً سجدہ کرے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔[۲۶۸]

بولایتک یا علی!

انبیاء، اوصیاء اور ائمہ کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ یہ سب کے سب ایک ہی ذات کی مختلف ہیکلیں ہیں۔ البتہ ائمہ کو ان سبھوں پر خاص فضیلت حاصل ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق انبیاء سے بسا اوقات غلطیاں

سرزد ہوتی رہیں جیسا کہ آنحضرتؐ کی غلطی پر قرآن مجید نے اس طرح تادیب کی[269]: ﴿لیغفر کالله ما تقدم من ذنبك وما تاخر﴾ جبکہ ائمہ تمام گناہوں سے معصوم و مامون ہیں اور اسی لیے ان کا رتبہ کسی نبیٔ مرسل سے چار درجے افضل ہے۔[270] حضرت علیؓ کی ذات میں چونکہ امامت، وصایت، رسالت اور نبوت چاروں مراتب جمع ہو گئے[271]، اس لیے بھی اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق ان کا مقام انبیائے مرسلین سے کہیں بلند ہے۔ کہا گیا کہ نہ جانے کتنے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے ساقط ہو گئی کہ انھوں نے ولایت علیؓ کو قبول کرنے میں پس و پیش سے کام لیا۔[272] راویوں نے یہ بھی کہا کہ علیؓ کے مقامِ بلند کے سبب خود رسولؐ اللہ نے ایک بار برسرِ مجلس علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر اس امر کی شہادت دی کہ یا معشر الناس هذا علی اخی..... والخلیفة من بعدی..... وابو عترتی وساتر عورتی ومفرج کربتی..... وغافر خطیئتی۔[273] محمدؐ پر علیؓ کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے اس قسم کی تراشیدہ روایتیں بھی عام ہوئیں جن کے مطابق محمدؐ رسول اللہ جب شب معراج چوتھے آسمان پر پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ علیؓ کرسیٔ کرامت پر بیٹھے ہیں اور فرشتے ان کے چاروں طرف ان کی تسبیح و تقدیس میں مشغول ہیں۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ علیؓ کی بلند مقامی کے سبب فرشتے ان کی دیدار کے بہت مشتاق تھے سو اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ خاص آپؓ کی صورت میں پیدا کیا اور دوسرے فرشتوں پر ان کی عبادت واجب کی۔[274] کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ کسی نبی کی توبہ، کسی ولی کا تقرر، کسی وصی کی امامت اور کسی عامل کی اطاعت خواہ وہ اپنے آپ کو عبادت میں فنا کیوں نہ کر لے، اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی جب تک کہ وہ علیؓ کی ولایت کا اقرار نہ کر لے۔[275] علیؓ کے سلسلے میں اس قسم کی غلوِ فکری فرقۂ اسمٰعیلیہ کی نظری شناخت قرار پائی حتیٰ کہ ان کے معتدل داعیوں نے بھی علیؓ کو اگر محمدؐ سے آگے نہیں بڑھایا تو پیچھے بھی نہیں رکھا۔ جیسا کہ آٹھویں داعی مطلق حسین بن علی کا فرمان ہے کہ محمدؐ اور علیؓ دونوں کا رتبہ اور درجہ برابر ہے، ایک کو دوسرے پر فضیلت نہیں۔ جس نے ایک کو دوسرے سے افضل سمجھا اس نے ایک کے بارے میں غلو کیا اور دوسرے کے سلسلے میں تقصیر کا مرتکب ہوا۔[276] بعضوں نے یہ بھی کہا کہ محمدؐ تو صرف مستودع اور پیغمبر تھے جو ولایت علیؓ کا پیغام پہنچانے پر مامور تھے ورنہ اصل امامتِ استقراری کے حقیقی وارث تو علیؓ ہیں۔[277] ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ محمدؐ خود کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہوں: النظر الی وجه علی عبادة۔[278]

تعطیلِ شریعت: اسلام کا باطنی دور

علیؓ کی ولایت کے تو اثنا عشری بھی قائل ہیں اور صوفیاء بھی۔ سنّی عملیات کی کتابوں میں بولایتک یا علیؓ کی گونج نامانوس نہیں اور اسی طرح ائمہ معصومین کو انبیاء سے چار درجے افضل سمجھنا اثنا عشری شیعوں کے ہاں بھی مقبول عام تصور

ہے۔ البتہ جہاں سے اسمٰعیلیوں کا راستہ اہل تشیع کے دوسرے طائفوں اور سنّیوں سے الگ ہو جاتا ہے وہ اسمٰعیل کی امامت اور اس سے بڑھ کر محمد بن اسمٰعیل کے سلسلے میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ ساتویں ناطق، ساتویں رسول[۲۷۹] اور قائم ہیں جنھوں نے دورِ محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا اور جن کی آمد پر شریعت کے باطنی دور کی ابتداء ہوگئی۔ اسمٰعیل کی حیثیت چونکہ ساتویں امام کی ہے اور یہ سات امام متمین کہلاتے ہیں یعنی جن کی تکمیل پر باطن کی ابتداء ہو اور ظاہر معطل ہو جاتا ہو، جیسا کہ جعفر بن منصور الیمن سے صراحتاً منقول ہے کہ ...وکذالك بعد تمام هؤلاء السبعة الائمة والخلفاء الثمانية يتم امر محمد الجسمانى وينفتح الدور الروحانى۔[۲۸۰] گوکہ تعطیلِ شریعت کے بارے میں اسمٰعیلی داعیوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں البتہ راجع اور مقبولِ عام تصور یہی ہے کہ قائم القیامہ کے عہد میں شریعت کے احکام اٹھا لئے جاتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے آدمؑ کے عہد میں کوئی شریعت نہ تھی۔[۲۸۲]

محمد بن اسمٰعیل سے شروع ہونے والا رسالۂ محمدی کا یہ دور اپنے پچھلے دور سے اتنا مختلف تھا کہ اس پر بجا طور پر ایک نئے دین کا گمان ہوتا تھا۔ ایسا اس لیے بھی کہ محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت صرف امام کی نہیں بلکہ ساتویں ناطق کی حیثیت سے ساتویں رسول کی بھی بتائی گئی جو اس نقطۂ نظر کے مطابق انبیائے سابقین آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور محمدؐ کے بعد اس سلسلے کی ساتویں کڑی ہیں۔[۲۸۳] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اسمٰعیلی مذہب، جہاں ظاہر معطل اور باطن جاری ہے، دو محمدوں کا دین ہے۔ دونوں رسالت کے منصب پر فائز ہیں البتہ یہاں محمد بن اسمٰعیل کو محمد رسولؐ اللہ پر اس اعتبار سے فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے الناطق السابع کی حیثیت سے پچھلے دور کی تکمیل کی اور شریعت محمدی کے باطن کے انکشاف کے بعد اس کے ظاہر کو معطل کر دیا۔ بقول صاحبِ زہر المعانی: فكان محمد بن اسمٰعيل متم الدور وخاتم الرسل المنتهية اليه غاية الشرائع المختوم۔ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کا رتبہ تو یہ ہے کہ آپ کی رسالت پر خود محمد رسولؐ اللہ نے گواہی دی۔ جیسا کہ کلمۂ محمد رسول اللہ سے ظاہر ہے۔ ورنہ محمد رسولؐ اللہ کا خود اپنے حق میں گواہی دینا کیا معنیٰ رکھتا ہے۔ رہے عام مسلمان تو یہ لوگ جب پہلی بار اذان میں محمد رسول اللہ کہتے ہیں تو اس سے مراد محمدؐ بن عبداللہ کی رسالت پر شہادت قائم کرنا ہوتا ہے جبکہ دوسری بار اس سے مراد محمد بن اسمٰعیل کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے۔[۲۸۳]

محمد بن اسمٰعیل سے شروع ہونے والا دین کا باطنی دور اس اعتبار سے اپنے سابقہ دوائر سے ممتاز بتایا گیا کہ اب تک پچھلے رسولوں نے علوم کی جو کھیتی لگائی تھی اس کی ثمر آوری کا کام ساتویں امام اور رسول محمد بن اسمٰعیل کے ذریعہ اپنے اتمام کو پہنچا بالکل اسی طرح جیسا کہ قصۂ یوسفؑ میں سات سال تک زراعت کی بات کی گئی ہے۔ محمد بن اسمٰعیل نے صرف پچھلے انبیاء کی فصل ہی اکٹھا نہیں کی بلکہ اس کھیتی سے باطن کی طرح اناج نکال لیا اور ظاہر یا بھوسی چوپایوں کے

لیے پھینک دی۔[۲۸۴] اب جولوگ ظاہر پرست ہیں وہ تو یقیناً شرعی تکالیف مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ جیسے امور کی پاسداری کو اتباعِ شریعت سے تعبیر کریں گے البتہ جولوگ باطن یا مغز سے واقف ہو گئے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان اعمال شرعی کی واقعی غایت کیا ہے انھیں ان امور کو بجالانے کی کوئی حاجت نہ ہوگی۔[۲۸۵]

دین کے اس باطنی دور میں ظاہری شریعت کی اہمیت یکسر ختم ہوگئی۔ کہا گیا کہ قائم کا عہد محض تاویل سے عبارت ہے ان کی کوئی شریعت نہیں بلکہ ان کا تو کام ہی یہ ہے کہ وہ تاویل محض کے اکتشاف کے ذریعے تمام شریعتوں کو منسوخ کر دیں۔[۲۸۶] بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دورِ قائم کو ایک ایسے دور سے تعبیر کیا گیا جب احکامِ شریعت کی حکمتیں بتائی جائیں گی، تاویلات ظاہر کی جائیں گی لیکن ظاہری عمل کی طرف کسی کو دعوت نہ دی جائے گی۔ بقول المعز قائم یہ تو بتائیں گے کہ تیس روزے کیوں ہیں چالیس کیوں نہیں؟ یا یہ کہ پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے ساتھ دوسری سورتیں کیوں پڑھی جاتی ہیں اور دوسری دو رکعتوں میں ایسا کیوں نہیں ہے؟ البتہ وہ نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے کا حکم نہیں دیں گے۔[۲۸۷] گویا قائم کا عہد ایک ایسے دور سے عبارت ہے جب حدود و مراتب ساقط ہو جاتے ہیں[۲۸۸] اور جب علم بلا عمل کا دور دورہ ہوتا ہے۔[۲۸۹]

تاویل بنام تنزیل

اسمٰعیلی شارحین اپنے مخالفین کے مقابلہ میں اس نکتہ سے کہیں زیادہ آگاہ تھے کہ غایتِ متن کو تعبیر و تاویل کے فن سے شکست دینا کچھ مشکل نہیں اور یہ کہ تاویل کی یدِ طولیٰ پر جسے جتنی زیادہ قدرت ہوگی وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے متن کی تاویلات کو اتنی ہی قوت اور اعتماد کے ساتھ استعمال کر سکے گا۔ مناقب اور شانِ نزول کی روایتیں جو مختلف فرقوں نے اپنے ذہنی رجحانات کی تائید کے لیے رواج دے رکھی تھیں اور اختلاف قرأت کی مختلف روایتیں، ھکذا نزلت کی تکرار نے وحی ربانی پر باطنی علم کا تیشہ چلانے کے لیے مناسب ماحول فراہم کر دیا تھا۔ یہ تھا وہ ماحول جس میں رسولؐ اللہ سے منسوب اس قول ما نزلت علی من القرآن آیة الا ولها ظاهر و باطن[۲۹۰] کی گونج تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ متن قرآنی پر تاویل باطنی کا یہ حملہ اب تک کا سب سے کاری وار تھا جس نے نہ صرف یہ کہ ظاہری متن کو بے جان اور معطل کر کے رکھ دیا بلکہ آگے چل کر اس خیال کے زیر اثر علمائے باصفا نے امت کے ہاتھوں میں مختلف باطنی قرآن تھما دیئے۔ اس طرح ایک سیاسی دعوت جو بنیادی طور پر اپنے زمانے میں اصلاحِ احوال کے لیے اٹھی تھی اور جس کا دعویٰ تھا کہ وہ آلِ فاطمہؓ کی تنصیب امامت کے ذریعہ فکری اور سیاسی زوال کا سدِّ باب کر پائے گی، بدقسمتی سے ایک ایسے منہج فکری کے تعارف اور اس کے استحکام کا ذریعہ بن گئی جو تب سے اب تک مختلف سطحوں پر غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم

ہوتا رہا ہے۔ اثنا عشری شارحین کی طرح قرآن مجید کی باطنی یا اسمٰعیلی تاویل بھی اس خیال سے عبارت ہے کہ نزولِ قرآن کا بنیادی مقصد ولایۃ علیؓ پر دلیل لانا ہے۔ تاویل کے اس باطنی منہج کی تراش وخراش میں اسمٰعیلی شارحین نے ہندی، یونانی، یہودی، عیسائی اور اہل ظاہر کے علاوہ اثنا عشری طریقۂ تاویل سے بھی خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔ بلکہ امامت پر دلیل لانے والی بعض تاویلات تو بعض اثنا عشری مفسرین کا نتیجۂ فکر معلوم ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ﴿الم تر الی الذین او توانصیبا من الکتاب یو منون بالجبت و الطاغوت﴾ کی تاویل میں مؤید نے جبت وطاغوت سے خلیفۂ اول اور خلیفۂ ثانی مراد لیا ہے جو اثنا عشری تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔[۲۹۱] اسی طرح ﴿و التین و الزیتون و طور سینین و ھذا البلد الامین﴾ کے بارے میں اسمٰعیلی علماء کا کہنا کہ یہاں التین سے مراد امام حسنؓ، الزیتون سے امام حسینؓ، طور سینین سے حضرت علیؓ اور البلد الامین سے محمد رسول اللہؐ ہیں، تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔ جس سے کم از کم اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ باطنی تاویل کے اسرار و رموز سے صرف اسمٰعیلی شارحین ہی آگاہ نہیں ہیں اور یہ کہ اس فن کی ترتیب و تنظیم میں ان حضرات نے اپنی جودتِ طبع کے علاوہ اس عہد کے دوسرے مآخذ سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے۔

گوکہ اسمٰعیلی شارحین کے مابین تاویل میں بسا اوقات ناقابل تطبیق اختلافات سامنے آتے ہیں البتہ اس بارے میں سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت کے پیچھے تنصیب ولایۃ اور اس کے تسلسل سے متعلق کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور پایا جاتا ہے۔ کواکب و افلاک کا بیان ہو یا لوح و قلم کا تذکرہ، مشکوٰۃ و مصباح کی بات ہو یا فجر ولیل کا قرآنی بیان، اسمٰعیلی شارحین ہر جگہ فاطمی اہل بیت اور ان کے ائمہ کے سلسلے میں کوئی نہ کوئی اشارہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اور چونکہ ان تعبیرات میں کسی طئے شدہ اصول کی پاسداری لازم نہیں ہوتی اس لیے قاری کو یہ سہولت حاصل رہتی ہے کہ وہ جب چاہے قرآن مجید کی کسی بھی آیت میں وصایۃ و امامت کا بیان پڑھ سکتا ہے۔ اس خیال کی قدرے تفصیلی وضاحت کے لیے کتاب الکشف سے سورۃ الفجر کے بعض بنیادی تاویلی نکات ملاحظہ ہوں۔ صاحبِ کتاب الکشف کے مطابق الفجر سے مراد محمد رسول اللہؐ، لیال عشر سے حضرت علیؓ، الشفع سے حسنؓ، الوتر سے حسینؓ اور اللیل سے فاطمہؓ مراد ہیں۔ عاد سے ظالم اوّل کی طرف اشارہ ہے جو اسمٰعیلیوں کے ہاں خلیفۂ اوّل کے لیے رائج تلمیح ہے۔ ارم ذات العماد حضرت علیؓ کی ذات ہے کہ آپ کی حیثیت عماد الدین کی ہے۔ و ثمود الذین جابوا سے مراد ظالم ثانی عمر فاروقؓ ہیں۔ فرعون سے ظالم ثالث کی طرف اشارہ مقصود ہے جو اسمٰعیلی داخلی حلقہ میں خلیفۂ ثالث کے لیے معروف اصطلاح ہے۔ الذین طغوا فی البلاد سے مراد معاویہؓ، عمرو بن عاصؓ اور دوسرے اصحابِ جمل ہیں۔ صوت عذاب حضرت علیؓ کی تلوار ہے۔ یتیم سے حضرت علیؓ کی طرف اشارہ مقصود ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تاکلون

التراث میں ان لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے جنھوں نے حضرت فاطمہؓ کی میراث غصب کر لی تھی۔[۲۹۲] ان تشریحی نکات سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ماہرین تاویلات نے اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے قرآن کو کس طرح سیاسی پروپیگنڈے اور پارٹی مینی فیسٹو کی طرح پڑھنے پڑھانے کی کوشش کی۔

گزشتہ صفحات میں ہم آیت قرآنی ﴿انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ کی اسمٰعیلی تاویل کے حوالے سے یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح اس آیت کو آیتِ وصایۃ کے طور پر پڑھنے کی کوشش بالآخر شارحین کو رسول اللہؐ کے اگلے پچھلے گناہوں کی تحقیق وافشا کی طرف لے آئی۔ ذنبِ رسولؐ کی تلاش میں یہ لوگ قیاس کی مختلف وادیوں میں جا نکلے۔ کسی نے کہا کہ آپؐ کا پچھلا گناہ یہ تھا کہ آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کو ان اسرار سے آگاہ کر دیا جس کے وہ مستحق نہ تھے اور اگلا گناہ یہ تھا کہ آپؐ نے اپنی ایک بیوی کو اس خبر سے مطلع کر دیا کہ تمہارے والد ظلم و جبر سے میری جگہ حاصل کریں گے۔[۲۹۳] کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿ان الله وملئكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما﴾ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اور اس کے ملائکہ وصی کو نبی کے پیچھے رکھتے ہیں سو اے لوگو! جو ایمان لائے ہو تم بھی وصی کو نبی کے پیچھے رکھو یعنی اس آیت سے خلیفہ بلافصل پر استشہاد مقصود ہے۔[۲۹۴] اسی طرح ﴿ذرنى والمكذبين﴾ کا اشارہ ان لوگوں کی طرف بتایا گیا جنھوں نے ولایۃ علیؑ کا انکار کیا۔[۲۹۵] کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اصل مشرکین تو وہ لوگ ہیں جنھوں نے علیؓ کی ولایۃ میں شرک کیا اور ان ہی کے بارے میں یہ تحذیر قرآنی وارد ہوئی ہے ﴿لئن اشركت ليحبطن عملك﴾ یعنی اے رسول! تم نے علی کے علاوہ کسی اور پر نص کی تو تمہاری رسالت ساقط ہو جائے گی۔[۲۹۶] اور ایسا کیوں نہ ہو جب ﴿واذا اخذنا ميثاقكم﴾ سے یہ شارحین واقعۂ میثاقِ وصایۃ مراد لیتے ہوں جو ان حضرات کے بقول غدیر خم میں پیش آیا تھا۔[۲۹۷] ﴿واذا نودى للصلوٰة من يوم الجمعة...﴾ کی آیت میں ان حضرات نے نمازِ جمعہ سے محمد رسول اللہؐ کی دعوت اور ذکر اللہ سے حضرت علیؓ کی ذات مراد لی۔[۲۹۸] ﴿ذالك الكتاب﴾ جو کشافی ذہن کے لیے کتاب کائنات کا استعارہ تھا، اہل تاویل کے نزدیک حضرت علیؓ کی طرف اشارہ قرار پایا۔ ﴿الله نور السمٰوات﴾ میں نور سے نورِ ائمہ، مشکوٰۃ سے حضرت فاطمہؓ، مصباح سے حضرت حسینؓ، فى الزجاجه سے حضرت فاطمہؓ جو ﴿كوكب درى﴾ کی مانند ہیں مراد لی گئیں۔[۲۹۹] اس قبیل کی تاویلات نے فاطمی خلافت اور ان کے داعیوں کے لیے بعض حلقوں میں نظری، سیاسی اور روحانی جواز کا سامان تو شاید فراہم کر دیا ہو البتہ جو لوگ ان تاویلات پر ایمان لے آئے ان کے لیے غایت وحی سے آگہی کا امکان جاتا رہا۔

ان تاویلات نے وحی ربّانی کو بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ ایک ہی آیت کی تاویل میں کبار داعیان اور ائمہ تاویلات کی مختلف وادیوں میں جا نکلے۔ تفنن طبع کے اس غیر ذمہ دارانہ مظاہرے نے تاویلات کے نام پر ایک طرح کی

دانشورانہ انارکی کو جنم دیا۔ مثال کے طور پر الف، لام، میم (الٓمٓ) کی تاویل کو لیجئے جس کے بارے میں اسمٰعیلیوں کا خیال ہے کہ حروف مقطعات کا علم ان کا امتیازی سرمایہ ہے۔ المعز کے مطابق یہ تینوں حروف حدود روحانیہ علویہ پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کے اوپر نہ کوئی نقطہ ہے اور نہ علامت۔[۳۰۰] البتہ مؤید کے نزدیک الف اور لام اللہ تعالیٰ کے دو روحانی نام ہیں اور میم اس کا جسمانی نام ہے۔ ان تینوں حروف کی قسم کھا کر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی صفت ہے۔[۳۰۱] اس کے برعکس بدرالجمالی کا موقف ہے کہ الف سے القلم، لام سے لوح اور میم سے وہ شئے مکتوب مراد ہے جو اس لوح میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہی اس بات کا سبب ہے کہ الٓمٓ کے بعد ذالك الكتاب کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔[۳۰۲] تاویلات کی اس متحارب رنگ آمیزی میں سائل کے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو گیا کہ وہ کس تاویل کو قرین ثواب سمجھے اور کسے مسترد کر دے۔

بعض اوقات ان تاویلات کے ذریعے ماضی اور مستقبل کی تاریخ کو منکشف (uncode) کرنے کی کوشش بھی کی گئی تا کہ قاری کو یہ بتایا جا سکے کہ فاطمی خلافت کا ظہور تاریخ کی الٰہی اسکیم کا حصّہ ہے جس کی خبر متن قرآنی کے باطن میں پہلے ہی سے موجود ہے۔ ﴿الٓمٓ غلبت الروم﴾ کی وہ تاویل جو امام حاکم کے باب الابواب سیدنا حمید الدین نے پیش کی ہے اس قبیل کی ایک بہترین مثال ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار رسولؐ اللہ نے حضرت علیؓ سے یہ فرمایا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ میری امت تمہارے بارے میں وہ کہہ دے جو نصاریٰ نے عیسیٰؑ کی شان میں کہہ دیا تھا تو میں تمہاری شان میں ایسی باتیں کہتا جس کے سبب لوگ تمہارے وضو کا پانی اور پیر کے نیچے کی مٹی جمع کرتے اور اس سے شفا حاصل کرتے۔ اس روایت سے یہ نکتہ برآمد کیا گیا کہ حضرت علیؓ عیسیٰؑ کے مثل ہیں اور آپ کے شیعہ روم سے عبارت ہیں۔ سو آیت ﴿غلبت الروم﴾ میں دراصل اہل بیت اور شیعانِ علیؓ کے ساتھ پیش آنے والی تاریخ کی خبر دی گئی ہے۔ اولاً شیعہ مخالفین کے ہاتھوں مغلوب ہو جائیں گے ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾ پھر وہ ائمہ حق کی مدد سے اپنے مخالفین پر غلبہ حاصل کر لیں گے۔ ﴿في بضع سنين﴾، یہ سب کچھ سات سالوں میں ہو جائے گا۔ پھر جیسا کہ خدا کا فرمان ہے ﴿لله الامر من قبل و من بعد﴾ یعنی امر ربّی کا نفاذ جیسا کہ عہد رسولؐ اللہ میں تھا اسی طرح مخالفینِ شیعہ کے مغلوب ہونے کے بعد ہوگا۔ دین خالص پوری طرح قائم ہو جائے گا اور امامت ذریت طاہرہ کی طرف لوٹ جائے گی۔ رہی یہ بات کہ الف، لام، میم کے تین حروف اس آیت کی ابتدا میں کیوں آئے ہیں تو اس سے دراصل اس خبر کی عقدہ کشائی مقصود ہے کہ تین ظالم حضرت علیؓ کا حق چھین لیں گے۔ حروف کی عددی قدر کی ترتیب و تنظیم سے، جس میں کسی متعینہ اصول کا فقدان ہے، بنو امیہ اور آلِ عباس کے ظالموں کا سراغ بھی بعض دوسری آیتوں کی مدد سے لگایا گیا اور اس خیال پر دلیل قائم کی گئی کہ تاریخ کے اس لمحہ پر فاطمی خلافت کا ظہور امر ربّی ہے، خدائی اسکیم کا حصّہ ہے جس کی

تفصیلی خبر متنِ قرآنی کے باطن میں موجود ہے اور کیوں نہ ہو جب اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ وما فرتنا فی کتاب..... الخ

متنِ قرآنی کو اپنے سیاسی رجحانات کے تابع کرنے کی یہ مہم بالآخر اسمٰعیلی شارحین کو تحریفِ قرآن کے راستے پر لے آئی۔ بعض اثنا عشری مفکرین کی طرح اسمٰعیلی شارحین نے بھی اس خیال کا برملا اظہار کیا کہ حضرت علیؓ نے ایک علیحدہ قرآن جمع کیا تھا جسے اہل ظاہر نے قبول نہیں کیا اور جس میں قرآن کی بعض آیات مختلف تبدیلیوں کے ساتھ پائی جاتی تھیں۔[٣٠٣] قرآنِ مجید کی یہ مفروضہ آیات جسے اسمٰعیلی علماء اہل بیت کی قرأت سے تعبیر کرتے تھے ان اضافوں سے عبارت تھی جن سے حضرت علیؓ کی وصایۃ یا امامت پر استشہاد مقصود تھا۔ مثال کے طور پر ﴿یا ایها الرسول بلغ ما انزل علیك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالتہٖ﴾ کے بارے میں کہا گیا کہ قرأتِ اہل بیت کے مطابق اس آیت میں من ربك کے بعد فی علی کے الفاظ بھی پائے جاتے تھے۔[٣٠٤] ﴿فاذا فرغت فنصَب﴾ دراصل فاذا فرغت فنصِب (ص پر زیر) وارد ہوا تھا جس سے علیؓ کی تنصیب منصبی مقصود تھی۔ کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿لا تحرك بہٖ لسانك لتعجل ان علینا جمعه و قرانه فاذا قرآناه فاتبع قرانه ثم انا علینا بیانه﴾ دراصل اس طرح نازل ہوئی تھی: لا تحرك بہٖ لسانك لتعجل به ان علیا جمعه و قرانه فاذا قراه فاتبع قراته ثم ان علیّاً بیانه۔ جس سے دراصل یہ بتانا مقصود تھا کہ جمع اور قرأت کا کام علیؓ کے ذمّہ ہے۔ تمہارا کام تو اے رسولؐ یہ ہے کہ جب وہ پڑھیں تو تم ان کا اتباع کرو۔ ثم ان علیّاً بیانهٗ یعنی تشریح و تعبیر کی ذمہ داری بھی علیؓ کے سر ہے۔[٣٠٥]

تاویلات کی اس گرم بازاری نے جہاں ایک طرح کی دانشورانہ انارکی کو جنم دیا وہیں حق تاویل پر ائمہ اور داعیان کی اجارہ داری قائم ہو جانے سے اب عام لوگوں کے لیے متن قرآنی بے جان اور منجمد الفاظ کا ایک ایسا مجموعہ بن کر رہ گیا جس کی افادیت مشکوک تھی۔ جب یہ خیال عام ہو کہ مطالب قرآنی سے صرف وہی لوگ آگاہ ہو سکتے ہیں جن کے پاس علم تاویل سینہ بہ سینہ ائمہ سے منتقل ہوا ہو تو ایسی صورت میں عام لوگوں کے لیے وحی کے چشمۂ صافی سے اکتساب کا امکان کیسے برقرار رہ سکتا تھا؟ اہل تاویل نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ غایت وحی سے یا تو خدا آگاہ ہے یا وہ خود جو الراسخون فی العلم کے منصب پر فائز ہیں جیسا کہ ان کے خیال میں ﴿لا یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به﴾ سے ظاہر ہے۔ اہل تاویل کے نزدیک اس آیت میں الا الله پر وقف کرنا درست نہیں کہ تاویل کا علم خدا کے علاوہ ان علماء کو بھی ہے جو علم میں راسخ ہیں مثلاً انبیاء، اوصیاء اور ائمہ وغیرہ۔[٣٠٦] علمائے باطن کی تاویلات کو قرآنی سند عطا کئے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد اسمٰعیلی حلقوں سے ایسے اصحاب باطن نکل آئے جنھوں نے ظاہری اعمال ترک کر دیئے اور محرمات کو اپنے اوپر مباح کر لیا۔ فکر و نظر کی انارکی نے بالآخر الدعوۃ الهادیة کے نقباء

کی راہ گم کردی۔[۳۰۷] قرآن مجید جو کبھی اکتشافی ذہن کا نقیب سمجھا جاتا تھا ایک ایسے پُراسرار اور پیچیدہ وثیقہ کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطالب کے بارے میں کوئی بات وثوق سے کہنا مشکل تھی کہ تاویلات کی کتابیں کسی ذہنی تعذیر و تعذیب سے کم نہ تھیں۔ اسمٰعیلی داعیوں اور ان کے متبعین کی بہترین ذہنی صلاحتیں تاویل کی پیدا کردہ تشتت فکری کا شکار ہوگئیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس منہجِ تعبیر نے اکتشافی ذہن کو ایک طرح کے سفرِ معکوس سے دوچار کردیا۔

قرآن الاُمّہ بنام قرآن الائمّہ

اسمٰعیلی متبعین کے حلقوں میں اس خیال نے قبولیتِ تامہ اختیار کرلی کہ مروجّہ قرآن اولاً تو اپنے اصل نسخے سے مطابقت نہیں رکھتا کہ اصل قرآن، جس میں بعض داعیوں کے مطابق مصحف فاطمہؓ کے اجزاء بھی شامل تھے، اب قائم کے ظہور تک لوگوں کی نگاہوں سے مستور کردیا گیا ہے۔ ثانیاً، باطنی معنیٰ سے آگہی کے بغیر متنِ قرآنی مومنین کو کچھ بھی فائدہ نہیں دے سکتا۔ ثالثاً، علمائے تاویل نے وحی ربانی کا تمام ترعرق اپنی کتابوں میں کشید کرلیا ہے جس کی تعلیم مستحقین کے لیے مخصوص ہے۔ گویا اہل ظاہر کا یہ قرآن الفاظ کا ایک ایسا خالی خولی ڈھانچہ ہے جسے عامّہ (کالانعام) کی تلاوت کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بعض داعیوں نے قرآن مجید کو تحقیراً قرآن الاُمّہ سے موسوم کیا[۳۰۸] اور اس کے مقابلہ میں اخوان الصفا کو قرآن الائمّہ کا مرتبہ عطا کیا جسے اسمٰعیلی حلقوں میں ہمیشہ سے علوم و معرفت کے لازوال ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا ہے اور جس کا غیر قرآنی اور غیر عقلی دائرۂ فکر صدیوں سے مسلم ذہن سے مزاحم ہے۔

اخوان الصفا کے مرتبین نے بعض دھاردار سوالوں کو کچھ اس طرح ترتیب دیا کہ عام ذہنی سطح کا آدمی چند ثانیے کے لیے مبہوت ہوجائے اور اسے ایسا محسوس ہو گویا رموزِ شریعت سے آگہی کی شاہِ کلید ان مستور داعیوں کے ہاتھوں میں ہے جو نہ صرف یہ کہ احکام کی حکمتوں اور ان کے باطن سے بخوبی واقف ہیں بلکہ انہیں ائمہ آلِ بیت سے متصل ہونے کے سبب ملائے اعلیٰ سے بھی آگہی حاصل ہے۔ ابتدائے آفرینش سے جو کچھ ہوتا آرہا ہے مثلاً دورِ کشف، دور فترت اور دورِ ستر کے تمام حالات کے ماضی اور مستقبل سے وہ آگاہ ہیں۔[۳۰۹] اہل ظاہر کے علماء اسے یہ بتانے سے قاصر تھے کہ نماز پانچ ہی اوقات کیوں فرض کی گئی؟ حروف مقطعات طٰہٰ، حٰم کے کیا مطلب ہیں؟ عرش کے اٹھانے والے آٹھ لوگ کون ہیں؟ جہنم کے سات دروازے کون سے ہیں اور اس کے انیس فرشتوں سے کس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے؟ ہاروت و ماروت کا کیا مطلب ہے؟ دجال کی ماہیت کیا ہے؟ قصۂ موسیٰؑ میں بچھڑا سے کیا مراد ہے؟[۳۱۰] اس قسم کے دسیوں سوالات سے مخاطب پر حیرت و استعجاب کا گہرا تاثر قائم ہوتا۔ اسے یہ بات حیران کن لگتی کہ نماز کی افضلیت کے

باوجود حائضہ کے لیے نماز کی قضا نہیں جبکہ روزے کی قضا کا حکم ہے۔ اس کے لیے یہ سمجھنا بھی دشوار تھا کہ بول و براز کے بعد تو طہارت کو کافی سمجھا جائے جب کہ جنابت کے بعد غسل لازم ہو۔ آخر کیا وجہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق چھ دنوں میں کی؟ کیا وہ ایک لمحہ میں تخلیق پر قادر نہ تھا؟ ﴿سبع سمٰوات طباقا﴾ اور ﴿سبع من المثانی﴾ کی حکمت کیا ہے؟ ہاتھ پاؤں میں دس دس انگلیاں کیوں ہیں؟ ہر انگلی میں تین پور جبکہ انگوٹھے میں دو ہی کیوں ہیں؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ چہرہ میں تو سات سوراخ ہیں جب کہ باقی بدن میں دو ہی سوراخ رکھے گئے ہیں۔

کون پوشیدہ ہے اس پردۂ زنگاری میں

اہل تاویل کا کہنا تھا کہ رموزِ دین سے علمائے ظاہر نا آگاہ ہیں۔ ایسا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسرارِ دین پر صرف ائمۂ معصومین کو مطلع کیا ہے جو دین کے محافظ ہیں اس لیے دینِ حقیقی سے آگہی اور اس کی پیروی کے لیے لازم ہے کہ مومنین خود کو ائمۂ معصومین کی غیر مشروط اتباع میں دے دیں۔ اخوان الصفا جیسے قرآن الائمہ کہے جانے والے رسالے ہوں یا تاویل کی دوسری کتابیں ان سب کا ہدف صرف ایک تھا، وہ یہ کہ حضرت علیؓ اور ان کے فاطمی سلسلۂ نسب کی امامت پر دلیل لائی جائے۔[۳۱۱] مثال کے طور پر المجالس المؤیدیہ کو لیجئے جو کوئی چھے سو ۶۰۰ مجلسوں پر مشتمل ہے یہاں ہر مجلس کا بنیادی ہدف یہ ہے کہ وصایت علیؓ پر باسالیب مختلف دلیل قائم کی جائے۔ مجالس مستنصریہ کا لب لباب بھی یہی کچھ ہے ہے جہاں طہارت وصلوٰۃ وغیرہ میں سات فرائض اور بارہ سنتوں کی موجودگی سے امام مستنصر کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے جو انیسویں امام ہیں کہ بارہ اور سات کا مجموعہ انیس ہوتا ہے۔[۳۱۲]

علم حقیقت کی وہ تمام کتابیں جنھیں اسمٰعیلی اپنے اعلیٰ معارفِ علمی اور علوم باطنی کے سبب باعث افتخار سمجھتے رہے ہیں[۳۱۳] اور جن کی تعلیم حلقۂ خواص کے لیے مخصوص رہی ہے وہاں بھی دانشورانہ گفتگو کا محور و مرکز بس ایک ہی نقطہ ہے وہ یہ کہ لیل و نہار کی گردش ایک ایسے تاریخی سفر سے عبارت ہے جہاں اسمٰعیلی دعوت کے حاملین مسلسل روحانی مدارج طئے کرتے ہوئے ہیکلِ نورانی کی طرف بڑھ رہے ہیں جب کہ ان کے مخالفین (اضداد) اپنے اعمال کے سبب ہر لمحہ صخرہ یا سجّین میں دیئے جانے والے عذاب اکبر کی طرف اپنے قدم بڑھا رہے ہیں۔ اسمٰعیلی کونیات (cosmology) اور تنظیمی ڈھانچہ جس پر ہندی، یونانی اور عیسائی چرچ کے تنظیمی ڈھانچے کے اثرات نمایاں ہیں بآسالیب مختلف اس نکتہ کو ذہن نشین کراتی ہے کہ اسمٰعیلی دعوت پر لبیک کہنے والوں کی مثال ایسی ہے گویا۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

کہا گیا کہ اسمٰعیلی دعوت میں داخلہ کے نتیجے میں مستجیب کو امام الزماں کی تائید متصل ہونے لگتی ہے۔ یہ نقطۂ نور ہے جو سایہ کی طرح اس کے ساتھ رہتا ہے اور جس کی چمک اعمالِ خیر کے ساتھ مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ وفات کے وقت یہ

نقطہ اس کے نفس کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے اور پھر یہی نفس متجوہرہ کسی ایسے شخص سے متصل کر دیا جاتا ہے جو روحانی مدارج میں اس سے اعلیٰ ہو۔[۳۱۴] پھر جب یہ مستجیبِ اعلیٰ وفات پا جاتا ہے تو ان دونوں کے نفسِ متجوہرہ اپنے سے اعلیٰ مستجیب کے نفس سے متصل ہو جاتے ہیں۔ نفوس کے اس قسم کے مجمع کو ہیکلِ نورانی کہتے ہیں۔ پھر یہ سب کچھ مختلف تدریجی مراحل سے گزرتے ہوئے، جن کا طول طویل بیان ان کتابوں میں پایا جاتا ہے، کسی میوے، پھل یا پاکیزہ پانی کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں۔ امام اور ان کی پاکیزہ بیوی جب اس پھل یا پانی کو استعمال کرتے ہیں تو زوجۂ طاہرہ کے ہاں یہ نطفہ جمع ہوتا ہے اور اس طرح امامِ نومولود کے نفس سے طیب نفوس کے اتصال کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اماموں کی بیویاں ایامِ حیض میں مبتلا نہیں ہوتیں جیسا کہ اس خیال کے مطابق ﴿انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا﴾ سے ظاہر ہے۔

رہے وہ لوگ جنھوں نے اسمٰعیلی دعوت کا انکار کیا تو ان کے برے اعمال صورت ظلمانیہ کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں جو بوقتِ وصال اس کی وحشت کا سبب بنتے ہیں۔[۳۱۵] یہ صورتِ ظلمانی کبھی خلا میں بھٹکتی ہے اور کبھی انسانوں میں داخل ہو کر اسے وساوس میں مبتلا کرتی اور گناہوں پر آمادہ کرتی ہے۔ یہی ظلمانی صورتیں کبھی شیاطین اور عفریت کی شکل اختیار کرتی ہیں[۳۱۶] اور کبھی تنّین کی طرف سے ان ظلمت گاہوں کا سفر کرتی ہیں جنھیں خبیث روحوں کے مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔[۳۱۷] پھر ان ہی میں سے بعض ظلمانی صورتیں زمین کی طرف اترتی ہیں جہاں یہ غذا کی شکل میں متشکل ہوتی ہیں اسے کھانے والے لوگ ایسی اولادوں کو جنتے ہیں جو انبیاء اوصیاء اور ائمہ کی مخالفت میں پیش پیش ہوتے ہیں۔ بسا اوقات ائمہ کی لعنتوں کے نتیجے میں بھی ایسے لوگ پیدا ہوتے ہیں جو لوگوں کے اعمال کے نتیجے میں ان پر مسلط کئے جاتے ہیں جیسا کہ حجاج بن یوسف، جو اس خیال کے مطابق، حضرت علیؓ کی لعنتوں کے نتیجے میں اہل عراق پر مسلط کیا گیا تھا۔ ائمہ کے مخالفین (اضداد) موت کے بعد جب مٹی میں مل جاتے ہیں تو وہ آبخارات بن کر اوپر چڑھتے اور پھر عذاب کی بجلیوں اور ہلاک کرنے والی بارش کی شکل میں نیچے آتے ہیں۔ پھر وہ نباتات وحیوانات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور ان انسانوں کی غذا بنتے ہیں جن میں قبولِ حق کی کچھ بھی صلاحیت نہیں ہوتی جیسے زنج، بربر اور ترک قومیں۔ پھر یہ ستّر قالب بدلتے ہوئے مختلف جانوروں، پرندوں اور ہولناک حیوانوں کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں یہاں تک کہ قائم اسے اپنے ہاتھ سے ذبح کر ڈالیں۔ پھر یہ آگ میں جل کر بخارات کی شکل میں عقدتان میں پہنچتے ہیں۔ ان کی آخری منزل صخرہ یا سجّین ہے جو کرۂ زمین کے عین وسط میں واقع ایک ایسی جگہ ہے جو ائمہ کے مخالفین پر عذاب کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔[۳۱۸]

ان معارف ومفروضات کی علمی حیثیت سے قطع نظر تاویل وحقائق کی کتابوں نے کمال حکمت کے ساتھ سیاسی

پروپیگنڈے کو مذہب اور فلسفہ کی زبان عطا کردی۔ بلکہ یہ کہیے کہ دین اور فلسفہ کو خلافتِ فاطمیہ کی نظری خدمت پر مامور کردیا۔ رسولؐ اللہ سے منسوب ایک حدیث ان اللہ اسّس دینہ علی مثال خلقہ لیستدل بخلقہ علی دینہ و بدینہ علی توحیدہ کی بنیاد پر اسمٰعیلی داعیوں نے سات افلاک، سات سیارے اور بارہ برجوں کے مقابل سات نطقاء، سات ائمہ اور بارہ نقباء پر دلیل قائم کی اور اس خیال کا اظہا کیا کہ مدبّر عالم عقل عاشر نے زمین کو مرکز قرار دیتے ہوئے اس کے گرد دوسرے افلاک کو گردش دی۔ حقائق کی کتابوں میں میزان الدیانہ کی بنیاد بطلیموسی نظام پر رکھی گئی۔[۳۱۹] کہا گیا کہ عاشر مدبّر نے سات سیارے بنائے جن میں صرف چاند تاریک ہے اور باقی اپنے ذاتی نور سے چمکتے ہیں۔ کائنات کا یہ قدیم تصور جس پر اسمٰعیلی حقائق کی بنیادیں اٹھائی گئی تھیں اور میزان الدیانہ کی ترتیب عمل میں آئی تھی ہمارے تصور کائنات کی تبدیلی کے ساتھ ہی ساقط الاعتبار ہوگیا۔ البتہ مابعدالطبیعاتی مسائل نے علوم ناموسیہ شرعیہ کی جو گرد اٹھائی تھی اس نے آنے والی صدیوں میں اسمٰعیلی حلقوں سے باہر بھی عالم بالا کے شائقین کو طرح طرح کے التباسات میں مبتلا رکھا۔

اسمٰعیلی دعوت بنام باطنی خلافت

فاطمی خلافت کے خاتمے اور منگولوں کے ہاتھوں ۱۲۵۶ء میں قلعہ الموت کے سقوط کے بعد اسمٰعیلی دعوت تصوف کے قالب میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی۔ گوکہ صوفی خرقہ میں اسمٰعیلی داعیوں کی چلت پھرت کا معاملہ تاریخ میں پہلی بار پیش نہ آیا تھا کہ اس سے پہلے بھی تاجروں اور اہل تصوف کے نقاب میں اسمٰعیلی داعیوں کا مختلف علاقوں میں متحرک رہنا تاریخ سے ثابت ہے۔ دسویں صدی میں جب اسمٰعیلی خلافت اپنے نصف النہار پر تھی سندھ اور ہند کے دور دراز علاقوں میں صوفیاء کے روپ میں اسمٰعیلی داعی وارد ہو چکے تھے۔[۳۲۰] البتہ سقوطِ الموت کے بعد نزاری اسمٰعیلیوں نے تصوف کو اپنے نظری قالب کا حجاب بنایا اور خاموش زیرزمین سرگرمیوں کے لیے پہلی بار طرق یا سلسلوں کی بنیاد ڈالی اور اس طرح دیکھتے دیکھتے خانقاہوں اور مزاروں کے پردے میں سہروردیہ، چشتیہ اور نعمت للّٰہی ناموں سے دعوت کی بین الاقوامی تنظیم کا ایک زبردست جال بچھ گیا۔ ظاہری خلافت یا اقتدار کے خاتمہ سے دعوتِ اسمٰعیلیہ کو جو نقصان پہنچا تھا اب تصوف کے پردے میں باطنی خلافت کے قیام نے ان محرومیوں کا بڑی حد تک ازالہ کردیا۔[۳۲۱] بلکہ بعض اعتبار سے باطنی خلافت کہیں زیادہ مؤثر ثابت ہوئی کہ اب جو لوگ سادات کے حوالے سے روحانی حکومت کے دعویدار تھے، اور جن کے آگے معتقدین کی جبینِ نیاز جھکی ہوئی تھی، ان کی اس روحانی سلطنت کو چیلنج کرنے والا کوئی نہ تھا اور نہ ہی کسی میں

یہ دم خم تھا کہ وہ پیر کی نسبی عظمت، تفضیلِ علیؓ، پنجتن یا شریعت کی تحقیر اور طریقت وحقیقت کی فضیلت پر ان سے سوال کر سکتا۔ علیؓ اب قلندروں میں سب سے بڑے قلندر سمجھے جاتے جن کے نسبی رشتے اور باطنی شاگردی جسے یہ حضرات علم لدُنّی کہتے تھے، کے سبب پیر کو دینی اور روحانی زندگی کا سربراہ سمجھا جاتا اور جن سے بیعت کے بغیر اہل ایمان کی روحانی زندگی تشنگی کا احساس لیے رہتی۔

تصوف کے پردے میں اسمٰعیلی دعوت کی غیر معمولی کامیابی کا ایک سبب تو یہ تاریخی پسِ منظر تھا جہاں خفیہ اور زیر زمین تنظیم سازی شروع سے ہی اس کے مزاج کا ایک حصّہ بن گئی تھی۔ ثانیاً اہل تصوف کا یہ دعویٰ کہ ان کی دعوت غایتِ دین کی گہری معنویت سے عبارت ہے، ان کا تصورِ توحید اہل ظواہر سے بہت آگے کی چیز ہے، ان ہی معانی کی طرف اشارہ کرتے تھے جس کے محرمِ راز ہونے کا دعویٰ اسمٰعیلی داعیوں کو بھی تھا۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ خانقاہوں اور زاویوں کے قیام میں یا تصوف کو ایک مستقل دینی قالب عطا کرنے میں اسمٰعیلی دعوت کا رول کتنا ہے۔ البتہ اگر تیسری اور چوتھی صدی میں عالم اسلام کا سیاسی اور سماجی منظر نامہ اپنی تمام تر جزئیات کے ساتھ متصور کرنا ممکن ہو تو ہم اہل صفا کے لبادے میں متحرک کرداروں کے اصل عزائم کا کسی حد تک اندازہ کر سکتے ہیں۔

دعوتِ عباسیہ کے نقیب ہوں یا اسمٰعیلی دعوت کے حاملین، یہ جس خطرناک سیاسی ماحول میں ایک نئی امامت کی تحریک چلا رہے تھے وہاں افشائے حال کی صورت میں اس کی سزا موت سے کم نہ تھی۔ دعوتِ عباسیہ کے نقباء نے اپنی بعض قیمتی جانوں کے اتلاف کے بعد مرکز سے دور خراسان کو اپنا مرکز بنایا۔ عباسی حکومت کے قیام کے بعد الرضا من آلِ محمدؐ کے انتخاب پر اہل خراسان کو دھوکے کا احساس ہوا۔[۳۲۲] یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی جیسے کلیدی داعی کو خود عباسیوں کے ہاتھوں موت کا سامنا کرنا پڑا، اس صورت حال نے ان لوگوں کو زیر زمین پناہ لینے پر مجبور کر دیا جو السّفّاح کے برسر اقتدار آنے سے خوش نہ تھے۔ آلِ عباس کے عین حکمرانی کے اندر فاطمی دعوت کی زیر زمین توسیع اور بالآخر افریقہ میں اس کا ظہور اسی سیاسی بے چینی اور نظری تشنگی کے سبب تھا جس کے مطابق خلافت کے اصل سزاواروں کا ابھی ظہور میں آنا باقی تھا۔ ابتداء سے ہی اسمٰعیلی داعیوں نے اپنی تحریک پر سرّیت کا دبیز حجاب قائم رکھا حتیٰ کہ ابتدائی تین ائمہ، جنھیں ائمۂ مستور کہا جاتا ہے عام تاجروں کے بھیس میں سلامیہ اور شام کے بازاروں میں پھرا کرتے۔[۳۲۳] یہی حال بعض کبار اسمٰعیلی داعیوں کا تھا جنھوں نے اپنے اصل عزائم پر تجارت کی قبا ڈال رکھی تھی۔[۳۲۴] خراسان جہاں سے عباسی تحریک شروع ہوئی، آلِ بیت کے ہمدردوں کا مرکز بن گیا تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے بلاد و امصار میں آلِ بیت کے ہمدردوں کا حلقہ نہ تھا۔ اموی حکومت کی بساط جس طرح لپیٹی گئی اور جس طرح بنو امیہ کا خون حلال ہوا اس سے بھی تحریکِ آلِ بیت کے وسیع البنیاد اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں حلقۂ آلِ بیت سے ایک نئی تحریک

کی آبیاری عوامی سطح پر کچھ مشکل کام نہ تھا۔ ہاں نظامِ وقت کی نگاہوں سے اسے پوشیدہ رکھنا اس کی توسیع اور کامیابی کی بنیادی ضمانت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قاہرہ میں فاطمی خلافت کے ظہور کے بعد بالکل ابتدائی مراحل میں مختلف بلاد وامصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے خود کو اہل صفا کے قالب میں پیش کیا۔ منگول حملوں سے قبل جب تصوف میں طرق کا سلسلہ وجود میں نہیں آیا تھا اس بات کا پتہ چلنا مشکل تھا کہ کس صوفی کے سیاسی رجحانات کیا ہیں؟ کہ تب عام طور پر حکمران صوفی کا سرپرست ہوتا اور صوفیوں کے عوامی رابطے اور روحانی برتری کے دعوے سلاطین کی حکمرانی کو استناد فراہم کرتے۔ البتہ منگول حملوں کے بعد جب عالمِ اسلام پر قیامت صغریٰ برپا تھی، مسلمانوں کی باہمی خانہ جنگی میں اسمٰعیلیوں کو مختلف گروہوں کے عتاب کا نسبتاً کہیں زیادہ سامنا تھا، تصوف ان کے لیے ایک آسان حجاب اور فطری قالب کے طور پر سامنے آیا۔

جیسا کہ ہم نے بتایا بغداد اور الموت کی تاراجی سے پہلے تصوف طرق یا سلسلوں کی شکل میں متشکل نہ ہوا تھا۔ غزالی کی پرزور حمایت نے تصوّف کو دین کے ایک معتبر اور متبادل قالب کے طور پر متعارف تو ضرور کرادیا تھا البتہ حنفی، شافعی یا حنبلی کی طرح قادری، چشتی جیسے لاحقوں کا رواج نہ ہوا تھا۔ تیرہویں صدی میں جب سخت نامساعد حالات کے تحت اسمٰعیلی دعوت نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو ان کی فطری تنظیمی صلاحیتوں اور داعیانہ اولوالعزمی نے طرق و سلسلوں کی طرح ڈال دی۔ ابتدائے عہد کے صوفیاء مثلاً حسن البصری (متوفی ۱۱۰ھ)، عبدالواحد بن زید (متوفی ۱۷۶ھ)، ابراہیم بن ادہم (متوفی ۱۶۲ھ)، فضیل بن ایاز (متوفی ۱۸۷ھ) کو کبھی اپنے متبعین کو سلسلوں میں منسلک کرنے یا انھیں باطنی خلافت سونپ کر دور دراز علاقوں میں بھیجنے کا خیال بھی نہ آیا تھا۔ اسمٰعیلی مشن پر مامور صوفیاء میں جنھیں دور دراز کے علاقوں میں توسیعِ دعوت کے لیے بھیجا گیا غالباً سب سے پہلا نام ابواسحاق شامی (متوفی ۳۲۹ھ) کا ہے جنھیں چشت بھیجا گیا تھا اور جنھیں چشتی سلسلے کا بانی مبانی قرار دیا جاتا ہے۔ ابواسحاق شامی کی اسمٰعیلی شناخت پر گو کہ سرّیت کا پردہ پڑا ہے لیکن جو لوگ چشتی سلسلے کی اصل حقیقت سے واقف ہیں ان کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں کہ فاطمی خلافت کے عہد میں شامی جیسے نہ جانے کتنے اسمٰعیلی داعی دور دراز کے علاقوں میں دعوت کی توسیع کے کام میں مصروف تھے۔ یہ ان ہی داعیوں کی سعی بلیغ کا نتیجہ تھا کہ عہدِ فاطمی میں ملتان جیسے دور دراز علاقے میں فاطمی خلیفہ کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔

تیرہویں صدی میں اسمٰعیلی داعیوں کو بڑے پیمانے پر تصوف کا قالب اختیار کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اب اس بدلی ہوئی صورتِ حال میں اپنی نظری شناخت کو پوشیدہ رکھنے اور اس کی مسلسل توسیع کے لیے یہ واحد مؤثر اسٹریٹجی رہ گئی تھی۔ اسمٰعیلیوں کے علاوہ بعض امامی شیعہ گروہوں نے بھی اہل تصوف کے لبادے میں اپنے عزائم کی تنظیمِ

نو کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر نور بخشیہ اور صفویہ سلسلوں کو لیجئے جو بظاہر تو شیعہ صوفیوں کا گروہ تھا جن کا مقصد تفضیلِ علیؓ کی تبلیغ تھا لیکن ان کے سیاسی عزائم انھیں براہِ راست تیموریوں سے ٹکر لینے پر آمادہ کرتے رہے جس کے سبب ان کے ایک شیخ اسحاق الختّلانی اور ان کے مریدوں کو بغاوت کے جرم میں ۸۲۶ھ میں تیموریوں کے ہاتھوں زندگی گنوانی پڑی۔ نور بخشیہ کے سیاسی عزائم میں ایک شیعی ریاست کا قیام تھا لیکن تصوف کے پردے میں وہ ایک ایسے اسلام کے داعی رہے جہاں سنّی شیعہ سرحدیں اپنی معنویت کھو دیتی ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ نور بخش جو بظاہر صوفی تھے اپنے سیاسی عزائم کے سبب شاہ رخ کے حکم پر گرفتار اور جلا وطن ہوئے۔[۳۲۵] ایک اور صوفی سلسلہ جس نے پندرہویں صدی کے ایران و خراسان اور آگے چل کر ہندوستان میں سنّی صوفی سلسلہ کی حیثیت سے زبردست مقبولیت حاصل کی، شاہ نعمت اللہ ولی کا نعمت اللّٰہی سلسلہ تھا جس نے علیؓ کی روحانی ولایت اور اس سے نسبت کو صوفی شیخ کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا۔ نعمت اللّٰہی سلسلے کے بزرگ اپنے ناموں کے ساتھ شاہ لگاتے ہیں جو اگر ایک طرف ان کے محمد بن اسمٰعیل سے نسبی تعلق پر دال ہے تو دوسری طرف گویا اس بات کا اشارہ بھی کہ صوفی پیر کے بھیس میں دراصل اسمٰعیلی امام وقت نے پناہ لے رکھی ہے[۳۲۶] اور جن سے نزاری اماموں کے تعلق کا معاملہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسمٰعیلی داعیوں نے اپنے سیاسی زوال کی بڑی حد تک تلافی باطنی خلافت کے استحکام کے ذریعہ کر لی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ان کی اس وسیع الاطراف دعوت سے دین کی دعوت ان علاقوں میں پہنچ گئی جہاں سیاسی حالات انتہائی نامساعد بلکہ ناقابلِ نفوذ تھے۔ لیکن یہ اس سے بھی کہیں زیادہ تلخ حقیقت ہے کہ دین کا یہ تصور جو ان صوفیاء کے ذریعے لوگوں تک پہنچا وہ دین کی غلو آمیز اسمٰعیلی تعبیر تھی جس کی بنیاد تفضیلِ علیؓ، پنجتن، ہمہ اوست اور تصرفاتِ نگہ پیرِ علوی پر رکھی گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے مقبولِ عام تصور میں اسمٰعیلی عقائد کچھ اس طرح رچ بس گئے کہ علماء کے لیے ان خیالات کی راست تطہیر کے بجائے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ انھیں تفرّدات اور شطحیات کی حیثیت سے قبول کر لیں۔

اہلِ تصوّف کی سیاسی وابستگی کے سلسلے میں ہمارے تاریخی مصادر میں بہت زیادہ معلومات نہیں ملتی اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ صوفیاء کے مختلف سلسلے زیرِ زمین کن سیاسی ایجنڈوں پر کام کر رہے تھے۔ ہوسکتا ہے بعض چھوٹے موٹے سلسلے محض بڑے سلسلوں کی اتباع میں متشکل ہوئے ہوں اور ان کے بانیان یا تنظیم کاروں کے ذہنوں میں خلافت و امامت کے قیام کا کوئی اولوالعزم تصور نہ ہو۔ البتہ سہروردی اور چشتی سلسلے کی چلت پھرت پر اسمٰعیلی وابستگی کا احساس خاصا نمایاں ہے۔[۳۲۷] مودود چشتی (متوفی ۵۲۷ھ) جنھیں برصغیر میں سلسلۂ چشتیہ کا اہم بزرگ سمجھا جاتا ہے اور جن سے عثمان ہارونی، معین الدین چشتی، بختیار کاکی اور فرید الدین گنج شکر جیسے کبار ائمہ صوفیا کے نام وابستہ ہیں، یہ

سب کے سب دراصل اسمٰعیلی داعی تھے جو اپنے اپنے علاقوں میں دعوت کی خدمت پر مامور تھے۔ سندھ و پنجاب میں دعوت کا سب سے منظّم کام جن لوگوں نے انجام دیا وہ اسمٰعیلی داعی تھے جن کی محنت بالآخر فاطمی خلافت کے جزیروں کی شکل میں ملتان اور منصورہ میں طلوع ہوئی لیکن ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ اولاً محمود غزنوی نے اور کوئی اس کے ڈیڑھ سو سال بعد محمد غوری نے اسمٰعیلی ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔[۳۲۸] دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بارہویں صدی کے وسط تک قاہرہ اور الموت قوت کے علامیہ کے طور پر دیکھے جاتے تھے لیکن جب فاطمیوں کو زوال آ گیا تو پھر انھیں غزنوی، غوری، سلجوقی، ایوبی اور پھر منگولوں کی مشترکہ مقاومت کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسی صورت میں ان اسمٰعیلی داعیوں کے لیے اپنے سیاسی عزائم پر پردہ ڈالے رکھنا اسٹریٹجی کا حصہ تھا۔ مسعود غزنوی کے عہد میں علی بن عثمان ہجویری (داتا گنج بخش) لاہور میں وارد ہوئے لیکن ان سے کوئی تعرض نہ کیا گیا کہ ایسا سمجھا جاتا تھا کہ اہل صفا بالعموم سیاسی وابستگیوں سے بالاتر ہوتے ہیں۔ تیرہویں صدی کے ہندوستان میں اس عہد کے چار کبار صوفیاء اپنے باہمی رابطے اور گہرے تعلق کے سبب چار یار کہلاتے تھے جن میں فرید الدین گنج شکر (متوفی ۱۲۶۶ء) نزیل پاک پٹن، جلال الدین بخاری (متوفی ۱۲۹۴ء) نزیل اُچ، بہاولپور، بہاء الدین ذکریا (متوفی ۱۲۶۷ء) نزیل ملتان اور لال شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) نزیل سہون کے نام شامل ہیں۔ آخر الذکر شہباز قلندر کی اسمٰعیلی شناخت ہر خاص و عام پر واضح ہے جس سے بقیہ تین یاروں سے ان کے تعلق اور ان کی اصل نظری شناخت کا بہت کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

سندھ و ہند کے علاقوں میں صوفیاء کی اسمٰعیلی وابستگی کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ برصغیر کی حد تک جو صوفی دہلی، اجمیر، ملتان، پنجاب وغیرہ میں وارد ہوئے وہ نہ صرف اسی عہد میں آئے جب اسمٰعیلی دعوت عروج پر تھی بلکہ شمالی ہند میں اپنی آمد سے پہلے ملتان کی فاطمی ولایت میں ان حضرات کی خاصی آؤ بھگت ہوتی رہی۔[۳۲۹] مثلاً خواجہ معین الدین اجمیری اور قطب الدین بختیار کاکی اجمیر اور دہلی میں اپنی نامزدگی سے پہلے ایک طویل عرصے تک ملتان کی اسمٰعیلی ولایت میں مقیم رہے۔ کچھ عجب نہیں کہ آج ہم جن لوگوں کو محبوب الٰہی اور سلطان الہند کی حیثیت سے جانتے ہیں اور جن کے فیوض و برکات سے آج بھی اجمیر، دہلی، ملتان اور لاہور کی سرزمین لطف اندوز ہو رہی ہے، وہ دراصل اسمٰعیلی دعوت کے پرجوش مبلغ رہے ہوں۔

برصغیر ہند و پاک ہی کیا عالم اسلام کے بیشتر صوفی مقابر، خانقاہیں اور گمنام اصحابِ کرامت کی قبریں جہاں صدیوں سے خلائق کا ہجوم ہے فی الواقع اسمٰعیلی دعوت کے خاموش زیر زمین مراکز رہے ہیں۔[۳۳۰] حتیٰ کہ تصوف کی بیشتر اصطلاحیں مثلاً پیر، مرید، شریعت، طریقت، باطن اور ظاہر وغیرہ ان ہی حضرات کی وضع کردہ ہیں۔ منگول حملوں کے بعد جب پوری اسلامی دنیا تاخت و تاراج ہو گئی، اسمٰعیلیوں نے اپنی دعوت کے نظام کو ان صوفی سلسلوں کے پردے

میں منظّم کیا۔ صوفی سلسلوں کے قیام سے اسمٰعیلی دعوت کے استحکام میں غیر معمولی کامیابی ملی۔ نہ صرف یہ کہ تفضیلِ علیؓ اور پنجتن کا عقیدہ عامۃ الناس میں سرایت کر گیا بلکہ صوفیاء نے مردہ پیروں اور قلندروں کے مفروضہ کشف و کرامات کے سلسلے کو حضرت علیؓ سے جا ملایا۔ قلندروں میں علیؓ پہلے نمبر پر فائز کئے گئے اور اصحاب کرامت کی مختلف قبروں کو ان ہی کے فیض کا تسلسل قرار دیا گیا۔ شریعت اور معرفت کی ثنویت کا خیال عام ہوا اور اس طرح جمہور مسلم فکر میں اسمٰعیلی عقائد نے ہمیشہ ہمیش کے لیے اپنی جگہ بنالی۔

یقیناً اسمٰعیلی داعیوں کی یہ غیر معمولی کامیابی ہے کہ وہ صدیوں کی جانگسل جدو جہد کے دوران نہ صرف یہ کہ مختلف حکومتوں کے قیام میں کامیاب ہوئے، دنیا کے مختلف علاقوں میں، تاریخ کے ہر دور میں مخالفین سے نبرد آزما رہے بلکہ ان کے خفیہ دعوتی نظام نے سوادِ اعظم کے اسلام کا قالب بھی تبدیل کر ڈالا۔ حتیٰ کہ تہذیب و اخلاق، روحانیت اور شاعری کی وہ عظیم کتابیں جنھیں عالم اسلام میں صدیوں سے قبولیت عامہ حاصل ہے اور جنھیں آج بھی مذہبی ذہن احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے، ان کی ترتیب و تدوین میں بھی اسمٰعیلی اہل فکر نے اہم رول انجام دیا ہے۔ مثال کے طور پر مولانا جلال الدین رومی کو لیجئے جن کا سکہ کوئی سات سو سالوں سے عالم اسلام میں چل رہا ہے۔ ان کی مثنوی اپنی تمام تر شعری خوبیوں کے باوجود بنیادی طور پر اسی باطنی ذہن کی تعمیر کی کوشش ہے جس سے مولانا رومی کا قلبی تعلق ہے۔ بہتوں کے لیے یہ بات شاید حیرت و استعجاب کا باعث ہو کہ مثنوی کا روحانی ہیرو شمس تبریز جس کی شخصیت پر صدیوں سے سرّیت کا پردہ پڑا رہا ہے دراصل اسمٰعیلی امام شمس الدین کی ذات ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قلعۂ الموت کے سقوط کے بعد شمس الدین محمد جو الموت کے آخری حکمراں رکن الدین خورشاہ (متوفی ۶۵۵ھ) کے بیٹے اور ولی عہد تھے، اپنی جان بچا کر آذربائجان کی طرف نکل آئے۔ شمس الدین نے زردوزی کا بھیس اختیار کیا اور اپنی اصل شخصیت پر پردہ ڈالے رہے۔[۳۳۱] رومی جب شمس تبریز کو ایک مجذوب زردوزی کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں تو دراصل وہ اس پردے میں اپنے امام وقت کو خراج عقیدت پیش کر رہے ہوتے ہیں جن کے روحانی وجود سے ان کی شاعری حرارت حاصل کرتی ہے۔

علم باطن ہمچو مسقہ، علم ظاہر ہمچو شیر
کے بود شیر مسقہ، کے بود بے پیر پیر

ابن عربی جنھیں تصوف کے شیخ اکبر کی حیثیت سے متصوفین کے دل و دماغ پر غیر معمولی تصرف کا اختیار حاصل رہا ہے ان کے تصور کائنات پر اسمٰعیلی التباساتِ فکری کے اثرات خاصے نمایاں ہیں۔ ہمہ اوست کا فلسفہ ہو یا ظاہر و باطن کی عقدہ کشائی، عالم لاہوت و جبروت اور ملکوت و ناسوت کا ذکر ہو یا تنزلات اور حقیقت محمدیہ کا حلولی بیان، ان

التباسات پر اخوان الصفا اور علم حقیقت کی دوسری اسمٰعیلی کتابوں کی جھلک بآسانی دیکھی جا سکتی ہے۔[۳۳۲] بکمال احتیاط اتنا تو کہا ہی جا سکتا ہے کہ ابن عربی کا تصورِ حیات ان ہی تصورات کی نمو یافتہ اور منظّم شکل ہے۔ آیات قرآنی کی تاویل میں ابن عربی نے اپنے اسمٰعیلی ائمہ سے بھرپور اکتساب کیا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿والتین والزیتون وطور سینین وھذا البلد الامین﴾ کو لیجئے۔ امام المعز کی تاویل کے مطابق تین باطن کے مثل ہے کہ اس کا چھلکا نہیں ہوتا جو اسے چھپائے اس کے برخلاف انار ظاہر کے مثل ہے کہ اس کا مغز چھلکے میں چھپا ہوتا ہے۔ ابن عربی نے ہو بہو اسی باطنی منہجِ تاویل کی پیروی کی ہے۔ کہتے ہیں تین سے مراد معانی کلّیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی نہیں ہوتی مغز ہی مغز ہوتا ہے۔ زیتون سے مراد معانی جزئیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے۔ طور سینین سے مراد دماغ ہے جو جسم سے اسی طرح بلند ہے جس طرح زمین سے پہاڑ۔ بلد الامین قلب کی طرف اشارہ ہے جو معانی کلیہ کا محافظ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کی قسم اس لیے کھائی ہے کہ ان کے سبب انسان کو کمال حاصل ہوتا ہے اور یہی سبب ہے کہ ان علامتی امور کے بیان کے بعد لقد خلقنا الانسان فی احسنِ تقویم کی آیت کے لائے جانے کا۔ مغز اور چھلکے کی یہ باطنی تاویل امام المعز کی تاویل سے بڑی مشابہت رکھتی ہے۔ ابن عربی نے جس طرح قرآن مجید کو مغز اور چھلکے یا ظاہر و باطن کے paradigm میں پڑھنے کی کوشش کی ہے اسے اگر اسمٰعیلی تاویل وحقائق کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ تاثر گہرا ہوتا جاتا ہے کہ ان کی دانشوری میں اسمٰعیلی مسلک کا ہاتھ ہو یا نہ ہو ان کے دائرۂ فکر کی تشکیل میں تاویل وحقیقت کی کتابوں نے اہم رول انجام دیا ہے۔

اسمٰعیلی دانشوری نے تصوف واخلاق کی کتابوں پر جتنا گہرا اثر مرتب کیا ہے اس کے پیش نظر بسا اوقات یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کتابوں کے لکھنے والے عقیدتاً اسمٰعیلی تھے یا انھوں نے تصوف کے زیرِ اثر اسمٰعیلی تصورِ حیات کو غیر محسوس طور پر اپنے ہاں جگہ دے دی ہے۔ مثال کے طور پر سعد الدین شبستری (متوفی ۷۱۷ھ) کی مشہور مثنوی گلشنِ راز کو لیجئے جو اہل تصوف کے حلقے میں ایک متداول کتاب کی حیثیت سے گردش کرتی رہی ہے اور جس کی مختلف صوفیاء نے شرحیں بھی لکھی ہیں۔ محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی شرح گلشنِ راز کا مطالعہ اس راز سے پردہ اٹھاتا ہے کہ گلشنِ راز کا مصنف فی الاصل ایک اسمٰعیلی صوفی ہے جس نے بڑی کامیابی کے ساتھ اس نظم کو اپنے نظریات کی تبلیغ کا ذریعہ بنایا ہے۔[۳۳۳] اسمٰعیلی حلقوں میں فرید الدین عطّار (متوفی ۶۲۷ھ)، جلال الدین رومی (متوفی ۶۷۲ھ)، عزیز الدین نسفی (متوفی ۶۶۱ھ) اپنی اصل اسمٰعیلی شناخت کے ساتھ دیکھے جاتے رہے ہیں۔ رومی کی اسمٰعیلی وابستگی امام شمس الدین کے تئیں ان کے مریدانہ والہانہ اظہار بیان سے نمایاں ہے۔ فرید الدین عطّار اپنے پند نامہ کے سہارے صدیوں سے سنّی ذہن کی تعمیر میں ایک اہم عامل کا کردار ادا کرتے رہے ہیں اور نسفی کی زبدۃ الحقائق کو وسط ایشیاء کے اسمٰعیلی

علمی سرمایے میں نمایاں مقام کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جن اسمٰعیلی مصنفین نے جمہور مسلم ذہن کی تشکیل میں نمایاں رول ادا کیا ہے ان میں نصیرالدین طوسی کی اخلاقِ ناصری کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نصیرالدین طوسی جنھوں نے بعد میں اثنا عشری شیعیت اختیار کر لی تھی، ایک طویل عرصے تک اسمٰعیلی حکمراں ناصرالدین عبدالرحمٰن بن ابی منصور (متوفی ۶۵۵ھ) کے دربار سے وابستہ رہے تھے اور اسی دوران انھوں نے اخلاق ناصری تصنیف کی تھی اور یہ کہ اس کے پہلے ایڈیشن میں اسمٰعیلی طرزِ فکر کا حامل ایک پیش لفظ بھی شامل تھا۔ نصیرالدین طوسی کی ایک اور تصنیف روضة التسليم سے بھی ان کا سابقاً اسمٰعیلی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ طوسی کی شہادت کو اگر درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ سنّی اشعری فکر کے اساطین میں سے ایک نمایاں عالم دراصل درونِ خانہ اسمٰعیلی عقائد کے حامل تھے۔ اپنی روحانی خودنوشت سير و سلوك میں طوسی نے لکھا ہے کہ شہرستانی کوئی عام اسمٰعیلی نہ تھے بلکہ وہ اسمٰعیلی نظامِ دعوت میں داعی الدعاۃ کے منصب پر فائز تھے۔[۳۳۴] شہرستانی کی بعض تصانیف مثلاً تفسیر مفاتيح الاسرار اور مصارعة الفلاسفه سے ان کی اسمٰعیلی وابستگی یا اثرات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ حکیم نزاری برجندی کوہستانی (متوفی ۷۲۰ھ) جو ایک کھلے عام اسمٰعیلی شناخت کے ساتھ چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، گلشنِ راز کے مصنف شبستری اور معروف فارسی شاعر شیخ سعدی کے حلقۂ احباب میں تھے۔ تو کیا سعدی جن کے زبان زدعام شعری مجموعے گلستاں، بوستاں صدیوں سے ہماری درسگاہوں میں رائج رہے ہیں درپردہ اسمٰعیلی تھے؟ ہمارے پاس اس بارے میں وافر ثبوت نہیں اور نہ ہی سردست یہ ہماری گفتگو کا محور ہے۔ البتہ شعروادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے اس خیال کو یکسر مسترد کرنا بھی ممکن نہیں۔ خاص طور پر جب سعدی کی شاعری میں اس خیال پر اندرونی شہادت موجود ہو:

خدایا بحقِ بنی فاطمہ   کہ برقول ایمان کنم خاتمہ
اگر طاعتم رد کُنی در قبول   من و دست و دامانِ آلِ رسول

اسمٰعیلی مفکرین اور داعیوں کے ہاتھوں اہل تصوف کی تقلیبِ نظری کی ایک اور ناقابل تردید مثال وِفق ونقوش کی مقبولیت ہے جسے مسلمانوں کے تمام ہی فرقوں نے کسی نہ کسی سطح پر قبول کر رکھا ہے۔ وفق ونقوش کا سارا کاروبار بنیادی طور پر ابتدائی غلاۃ شیعہ کے ان تصورات کی نمو یافتہ شکل ہے جن کے مطابق یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا نے دنیا کی تخلیق حروف کے ذریعہ کی ہے۔ ان کے نزدیک کُن فيكون کا عمل اس خیال سے عبارت تھا کہ عربی کے حروف تہجی اسم اعظم سے ماخوذ ہیں جن میں زبردست تخلیقی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ المغیرہ بن سعید جنھیں تاریخی مصادر میں الباقرؒ کے غلاۃ کی حیثیت سے دیکھا گیا ہے اور جنھوں نے اسمٰعیلی تصورحیات کی تشکیل میں اہم رول انجام دیا ہے غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے حروف کی سِرّی معنویت پر کلام کیا۔ جلد ہی ابتدائی غلاۃ کے حلقے میں عربی زبان کے اٹھائیس

حروف کے سلسلے میں ان کے خواص اور اثرات پر گفتگو ہونے لگی۔[۳۳۵] عہد فاطمی میں ابوحاتم الرازی اور ابویعقوب السجستانی جیسے اسمٰعیلی داعیوں نے کن فیکون کے تخلیقی فلسفے کو مزید ترقی دی۔ یہ خیال عام ہوا کہ کاف (ک) اور نون (ن) کے دو حرفوں سے کائنات کی تخلیق اس طرح ہوئی کہ کن سے پہلے کونی وجود میں آیا اور پھر اس کی تخلیقی قوتوں نے قدر کو پیدا کیا۔ اس طرح کونی قدر سے الحروف العلوئیہ کی تخلیق ہوئی۔ یہ سات حروف علوئیہ سات ناطق پیغمبروں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان ہی حرفوں سے عربی زبان کے دوسرے حروف تہجی پیدا ہوئے۔[۳۳۶] حروف کی یہ اسمٰعیلی تاویل جو کائنات میں اسمٰعیلی اماموں کے مرکزی مقام پر دلیل لاتی تھی، آٹھویں صدی ہجری میں فضل اللہ استرآبادی کے ہاتھوں ایک پیچیدہ مگر سحر کن فن میں متشکل ہوئی۔ فضل اللہ کی حرفی تحریک نے بڑی شدّ و مد کے ساتھ حروف کے سِرّی معنیٰ اور ان کے خواص کا پروپیگنڈہ کیا۔ دیکھتے دیکھتے مختلف صوفی سلسلوں نے ان خیالات کو قبول کرلیا۔ دسویں صدی ہجری کے آخر تک حروفیہ اور نقطویہ تحریکوں نے اتنی قوت حاصل کرلی کہ صفوی حکمرانوں کو ان کے خلاف سخت کاروائی کرنی پڑی۔[۳۳۷]

اہل صفا کے لبادے میں اسمٰعیلی داعیوں کی چلت پھرت ان کے لیے نظری اور سیاسی ہر دو اعتبار سے غیر معمولی اور حیران کن کامیابی پر منتج ہوئی۔ منگول حملوں کے بعد جب اسمٰعیلی داعیوں نے تصوف کو باقاعدہ طرق وسلسلہ کی بنیاد پر منظّم کرنے کی ضرورت محسوس کی تو انھیں کسی نظری یا عملی دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑا کہ تصوّف ان کے داعیان مستور کا فطری تنظیمی قالب چلا آتا تھا۔ عہد فاطمی میں ابواسحاق شامی کا صوفی کے بھیس میں افغانستان کے دور دراز علاقوں تک آنا، اہل صفا کے قافلوں کا سندھ و پنجاب کے علاقوں میں ورود اور پھر ملتان و منصورہ میں فاطمی ولایت کا قیام صوفی قالب کا ہی مرہونِ منت تھا۔ قلعہ الموت کے نزاری اماموں کے عہد میں بدخشاں میں اسمٰعیلی ولایت کا قیام صوفی پیر سید شاہ ملنگ اور سید شاہ خاموش کے ہاتھوں ہی انجام پایا تھا۔[۳۳۸] پیروں اور میروں کی یہ چھوٹی سی ریاست جو پندرہویں صدی کے وسط تک قائم رہی نزاری اماموں کے صوفیانہ مشن کے درپردہ عزائم سے بہت کچھ پردہ اٹھاتی ہے۔ صفوی حکمرانوں کی زبردست مخالفت کے سبب حروفیہ اور نقطویہ تحریک بظاہر ایران سے غائب ہوگئی لیکن ان خیالات نے تصوف کے تقریباً تمام ہی سلسلوں کو کم وبیش متاثر کیا۔ بیشتر صوفی سلسلے بظاہر تو خود کو سنّی شافعی مسلک کا حامل بتاتے لیکن نظری اعتبار سے وہ علیؓ کی ولایۃ، اہل بیت کی فضیلت، ظاہر و باطن، شریعت وحقیقت کی اصطلاح میں کلام کرتے اور نجات وہدایت کے لیے پیر کی رہنمائی کو شرطِ ایمان بتاتے۔ اس طرح تصوف کے بھیس میں اسمٰعیلی دعوت مختلف قالب بدلتی رہی حتیٰ کہ جب ضرورت محسوس ہوئی صوفیاء نے اپنے پرانے قالب کو خیرباد کہہ دینے میں بھی کسی ادنیٰ تکلف کا مظاہرہ نہ کیا۔ مثال کے طور پر صفوی سلسلہ کو لیجئے جسے سنّی شافعی شناخت کے ساتھ شیخ صفی الدین (متوفی ۷۳۵ھ) نے قائم کیا تھا۔[۳۳۹] ایران میں صفوی حکومت کے قیام کے بعد اچانک اس کی شیعہ شناخت سامنے آگئی۔ البتہ شاہ اسمٰعیل نے

اسمٰعیلی کے بجائے بوجوہ اثنا عشری شیعیت کو ریاست کا مذہب بنانے کا اعلان کیا۔ اسمٰعیلی داعی اگر اہلِ صفا کے بھیس میں سرگرم نہ ہوتے تو نہ تو شہاب الدین سہروردی شیخ مقتول کہلاتے اور نہ ہی حلاج کا نعرۂ انا الحق صلاح الدین ایوبی کو ان کے قتل پر آمادہ کرتا۔[۳۴۰]

صوفیاء کے یہ حلقے جو بظاہر درویش اور قلندر کی حیثیت سے خود کو پیش کرتے بباطن سیاسی عزائم کے لیے سرگرم رہتے تھے۔ لہٰذا عراق و فارس کے ان علاقوں میں جہاں ان سلسلوں کی پرورش و پرداخت ہوتی رہی تھی صوفیاء کے یہ حلقے حالات کی سازگاری کے ساتھ ہی مجاہدانہ اولوالعزمی کے جوہر دکھاتے۔ بدخشاں میں پیرو میر کی سلطنت کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک روشن مثال خود صفوی سلسلہ ہے جسے اسلامی تاریخ میں پہلی بار ایک قومی فارسی ریاست کے قیام کا اعزاز حاصل ہے۔ ابتداء میں صفوی تحریک پر صوفیائے بے سیف کا رنگ غالب تھا لیکن اس سلسلے کے چوتھے صوفی شیخ جنید کی قیادت میں قزلباشوں کی ترک تازیاں بالآخر صفوی امپائر کے قیام پر منتج ہوئی۔ لہٰذا یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ صوفیاء صرف حق وہو کی صداؤں سے میدان سر کیا کرتے تھے ہاں ایسا باور کرانا ان کے لیے ایک ناگزیر اسٹریٹجی کا حصہ تھا۔

نزاری امام مستنصر باللہ ثانی انجدان کے علاقے میں شاہ قلندر کے نام سے روپوش رہے البتہ انھوں نے اپنے فاطمی سادات ہونے یا نجات کے لیے پیرو مرشد کا ہاتھ تھامنے جیسے خیالات کا برملا اظہار کیا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اب یہ خیالات اپنی عوامی مقبولیت کے سبب صرف اسمٰعیلی داعیوں کی میراث نہیں سمجھے جاتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ مستنصر کی پندیاتِ جوانمردی جن دور دراز علاقوں کے متبعین کو خطاب کرتی تھی وہاں تنظیم کا صوفیانہ قالب ہی کارگر ہو سکتا تھا۔ سو شاہ قلندر نے اپنے آپ کو اہل حق اور اہل حقیقت کہنے پر اکتفا کیا۔ البتہ امام کی اتباع، اس کے دیدار اور حق امام کی ادائیگی پر اصرار باقی رکھا۔[۳۴۱] انجدان میں آج بھی شاہ قلندر (امام مستنصر باللہ ثانی) اور شاہ غریب (امام مستنصر باللہ ثالث) کے مزارات اس خیال کی دلیل ہیں[۳۴۲] کہ ملنگوں اور قلندروں کی مختلف درگاہیں جو برصغیر ہندو پاک میں مرجع خلائق بنی ہوئی ہیں ان کا تعلق کہیں نہ کہیں اسمٰعیلی دعوت سے پایا جاتا ہے۔ منگول حملوں کے بعد اسمٰعیلی ائمہ اور داعیوں نے پیر کی اصطلاح اپنے لیے مخصوص کر لی تھی۔ مثال کے طور پر پیر صدرالدین جو امام اسلام شاہ کی خدمت میں ہندوستان سے حق امام کی رقم لے کر پہنچے تھے داعی، ماذن یا مکاسر کے بجائے پیر کے لقب سے ہی جانے جاتے ہیں اور یہی لقب ان کے خلفاء کا بھی رہا ہے۔ صوفی ادب میں جب ہم کسی صاحبِ طریقت کو خرقہ تقسیم کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا جب فریدالدین گنج شکر کی زبان سے یہ مژدہ سننے کو ملتا ہے کہ انھوں نے نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی ولایت بخش دی ہے تو واقفانِ حال جانتے ہیں کہ مشن اہلِ بیت سے والہانہ اور مخلصانہ وابستگی کے سبب اب انھیں تنظیمِ دعوت میں

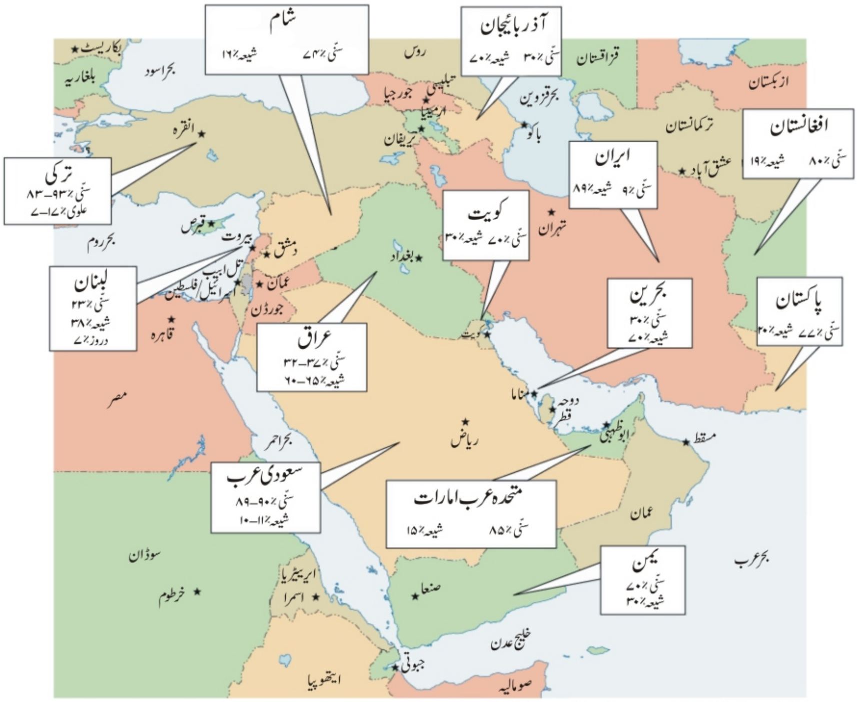
ایک اہم منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ گذشتہ دنوں نظام الدین اولیاء کی درگاہ کی مرمت کے دوران جب ایک باولی سے دریا کی جانب زیر زمین خفیہ راستہ دریافت ہوا[۳۴۳] تو کسی کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی کہ ایک صوفی درویش کو کسی زیر زمین خفیہ راستہ کی کیا حاجت ہوسکتی ہے۔ البتہ آغا خان فاؤنڈیشن، جس کی ایماء پر حکومتِ ہند کے تعاون سے یہ کام انجام پا رہا تھا، کو شاید اس بات کا اندازہ ہو کہ وہ دراصل اپنے بزرگوں کی قبروں کی نگہبانی کا روایتی فریضہ انجام دے رہا ہے۔

خلاصۂ بحث

فاطمی دعوت دراصل عوامی بے چینی اور سیاسی گھٹن کی پیداوار تھی۔ عامۃ الناس کے لیے اس خیال میں غیر معمولی کشش پائی جاتی تھی کہ سیاسی اور سماجی زندگی کا انحراف امامِ عادل کی عدم موجودگی کے سبب ہے اور یہ کہ خلافت کے واقعی سزاوار آلِ فاطمہؓ کے منصوص ائمہ ہیں جن کی قیادت میں دنیا ایک بار پھر حقیقی اسلام کی برکتوں سے لطف اندوز ہو سکتی ہے۔ آلِ رسولؐ اور آلِ فاطمہؓ کی قیادت کا یہ سیاسی پروپیگنڈہ مذہب اور فلسفہ کی زبان میں کچھ اس منظّم، ولولہ انگیز مگر خاموش انداز سے آگے بڑھا کہ دیکھتے دیکھتے نصف صدی کے اندر فاطمی خلافت کا ابتدائی قالب شمالی افریقہ کی سرزمین پر طلوع ہو گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ الدعوۃ الھادیہ کے نقباء کو اس حیرت انگیز اور سریع کامیابی میں آلِ بیت کے لیے پائی جانے والی عوامی ہمدردی سے خاصا تعاون ملا۔ غلاۃ شیعوں اور محبان آلِ بیت کے علاوہ خود دعوتِ عباسیہ کے شیعی لب ولہجہ نے کسی ایسی تحریک کی کامیابی کے لیے سازگار ماحول فراہم کر رکھا تھا۔ ان حالات میں آلِ فاطمہؓ کے نسلی امامت کے فلسفہ پر ایمان لے آنا اور اس کے لیے غیر معمولی قربانیوں کے مظاہر پیش کرنا عین فطری تھا۔ فاطمی داعیوں نے اپنے سیاسی موقف کو عقیدے کے طور پر کچھ اس طرح پیش کیا کہ فاطمی امام کی اتباع کے بغیر دین کا تصور ناقص معلوم ہونے لگا۔ یہ خیال تو اثنا عشری شیعوں کے ہاں بھی پایا جاتا تھا کہ غدیرِ خم کا واقعہ تنصیب ولایۃِ علیؓ کی حتمی دلیل ہے۔ البتہ فاطمی داعیوں نے امام کو معصوم و مامور قرار دینے یا چار درجہ نبی سے افضل بتانے کے علاوہ امام کے مادۂ تخلیق کو عام انسانوں سے مختلف بتایا۔[۳۴۴] اسمٰعیلی کونیات میں امام کو مرکزی مقام عطا کرنے یعنی صاحب جثۂ ابدائیہ سے لے کر ساتویں ناطق محمد بن اسمٰعیل کے ظہور کی تشریح وتاویل نے امامت پر فاطمی ائمہ کے آسمانی حق کو مستحکم کر دیا۔ اس طرح مذہب وفلسفہ کی زبان میں ہونے والے اس در پردہ پروپیگنڈے نے دیکھتے دیکھتے عالم اسلام کو کچھ اس طرح اپنی لپیٹ میں لے لیا کہ چوتھی صدی کے آخر تک مسلم دنیا بجز چند چھوٹی ریاستوں کے سیادت آلِ بیت کے نام لیواؤں کے ہاتھ میں آ گئی۔ شمالی افریقہ مصر وشام اور کسی حد تک حجاز فاطمیوں کے قبضے میں آ گیا۔ بغدا پر دیلمیوں کا تسلط ہوا، بغداد کی

عالمِ اسلام کے عین قلب میں متبعین محمدؐ کا نظری انتشار

شیعہ سنّی عددی تناسب


شام
سنّی ۷۴٪ شیعہ ۱۶٪
آذربائیجان
سنّی ۳۰٪ شیعہ ۷۰٪
ترکی
سنّی ۸۳–۹۳٪
علوی ۷–۱۷٪
لبنان
سنّی ۲۳٪
شیعہ ۳۸٪
دروز ۷٪
کویت
سنّی ۷۰٪ شیعہ ۳۰٪
ایران
سنّی ۹٪ شیعہ ۸۹٪
افغانستان
سنّی ۸۰٪ شیعہ ۱۹٪
عراق
سنّی ۳۲–۳۷٪
شیعہ ۶۰–۶۵٪
بحرین
سنّی ۳۰٪
شیعہ ۷۰٪
پاکستان
سنّی ۷۷٪ شیعہ ۲۰٪
سعودی عرب
سنّی ۸۹–۹۰٪
شیعہ ۱۰–۱۱٪
متحدہ عرب امارات
سنّی ۸۵٪ شیعہ ۱۵٪
یمن
سنّی ۷۰٪
شیعہ ۳۰٪
بکاریسٹ
بلغاریہ
بحر اسود
روس
قزاقستان
ازبکستان
تبلیسی
جورجیا
ارمینیا
یریفان
بحر قزوین
باکو
ترکمانستان
عشق آباد
انقرہ
قبرص
بحر روم
بیروت
دمشق
تل ابیب
اسرائیل/فلسطین
عمّان
جورڈن
قاہرہ
مصر
بغداد
تہران
کویت
مناما
دوحہ
قطر
ریاض
ابوظہبی
مسقط
عمان
بحر احمر
سوڈان
خرطوم
اریٹیریا
اسمرا
صنعا
بحر عرب
خلیج عدن
جبوتی
ایتھوپیا
صومالیہ

ماخذ: CRS Report for Congress (RS21745)

مسجدوں میں ان کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ فارس، مکران، بلوچستان جیسے علاقوں میں تو ان کی خودمختار ریاستیں قائم ہوگئیں۔ بحرین، نجد اور شام کے بعض علاقے قرامطہ کے قبضے میں تھے، حجاز پر قرامطہ اور فاطمی دعویداروں کی چپقلش جاری رہتی۔ اِدھر ہندوستان کے ملتان و منصورہ میں فاطمی خلفاء کا خطبہ پڑھا جاتا۔ ماوراء النہر کی کمزور سنّی حکومت اور بغداد میں سنّی خلیفۂ مجبور کی موجودگی کے علاوہ سنّیوں کے پاس گذشتہ سیاسی جاہ وحشم کی کوئی علامت نہ رہ گئی تھی۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو آلِ بیت کے حوالے سے فروغ پانے والے اس سیاسی پروپیگنڈے میں بڑی قوت تھی جس نے مختلف بلاد و امصار میں مختلف عناوین سے محبان آلِ بیت کی حکومت قائم کر دی تھی۔ لیکن یہی نسلی پروپیگنڈہ اپنے اندر خود اپنی نفی (antidote) کا سامان بھی رکھتا تھا۔ نسلی امامت کے اسی منصوص تصور نے فاطمی خلافت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ نزار کی امامتِ منصوص اس کے چھوٹے بھائی مستعلی کے لیے قابل قبول نہ ہوسکی۔ نزار حصولِ سلطنت کی فوجی مہم میں مارے گئے اور پھر یہاں سے قیادت کی تقسیم نے نظری طور پر اسمٰعیلی دعوت کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ حسن بن صباح کی دعوۃ الجدیدۃ مختلف قالب بدلتی ہوئی قاسم شاہی اماموں کے موجودہ آغا خانی سلسلے میں جلوہ گر ہوئی۔ دوسری

طرف مستعلی حافظی سلسلوں کے باقیات داؤدی سلیمانی حلقوں کی شکل میں آج بھی موجود ہیں۔ قاہرہ اورالموت کے سقوط کے بعد فاطمی دعوت تنظیمی اورنظری ہر دواعتبار سے مختلف تغیرات سے گزری ہے۔ کبھی ائمہ کا باہمی اختلاف متبعین کی گروہی تقسیم کا سبب بنا ہے تو کبھی داعیوں کے باہمی جھگڑے مزید چھوٹے چھوٹے فرقوں میں ان کی تقسیم کا باعث ہوئے ہیں۔ اگر امامت واقعی شرط ایمان ہے اوراگر یہ بات سچ ہے کہ امام یا اس کے داعی کے ہاتھوں پر بیعت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا تو اب غیابِ امام میں داؤدی سلیمانی بوہروں کے پاس تکمیل ایمان کا کوئی ذریعہ نہیں رہ گیا ہے۔ دوسری طرف نزاری امام حاضر جو دعوت جدیدۃ کا تسلسل سمجھے جاتے ہیں ان کے نظری خیمے میں تاریخ کے مختلف ادوار میں اتنے بھونچال آئے ہیں کہ اب اس دعوت پر الدعوۃ الھادیہ کا گمان کرنا بھی مشکل ہے۔ حسن علیٰ ذکرہٖ السلام کی اصلاحات سے لے کر موجودہ حاضر امام کا نمازوں کو ازسرِ نو رائج کرنے کا پروگرام اس بات پر دال ہے کہ امام کی ذات کو شرع سے بالاتر سمجھنے کا خیال بالآخر اسمٰعیلی متبعین کو ایک ایسی اندھی گلی میں لے آیا ہے جہاں آگے راستہ مسدود ہے۔ موروثی امامت کے فلسفہ نے نہ صرف یہ کہ فاطمی دعوت کو مسلسل تقسیم در تقسیم کے عمل سے دوچار کئے رکھا ہے بلکہ اب امام اور داعیوں کی ساری توجہ اپنی بھیڑوں کو اکٹھا رکھنے میں صرف ہورہی ہے۔ جن لوگوں نے قرن اوّل کے سیاسی اختلاف سے متوحش ہوکر جمہوری یا شورائی طرزِ انتخاب کے بجائے موروثی امامت کا ہیکل تشکیل دیا تھا اور جو یہ سمجھتے تھے کہ آلِ فاطمہؓ کے خانوادے میں منصوص وموروث امامت کی تنصیب اتحاد واتفاق کی ضمانت ہوگی، عہد اوّل کا اتحاد واتفاق لوٹ آئے گا، وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کرسکے کہ نسلی امامت نہ صرف یہ کہ اسلام کی بنیادی تعلیمات اوراس کے مزاج سے مغائر ہے بلکہ یہ اپنے اندرون میں تقسیم در تقسیم اور فرقہ در فرقہ کے تباہ کن جراثیم بھی رکھتی ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ جو لوگ اموی اور عباسی طرزِ حکمرانی سے کبیدہ خاطر ہوکر امام آلِ بیت کی قیادت میں احیائے اسلام کی دعوت لے کر اٹھے تھے اور جو لوگ اپنی دعوت کو کبھی الدعوۃ الھادیہ سے موسوم کرتے تھے وہ آج فرقہ پرستی کے شرک میں مبتلا مختلف داعیوں اور اماموں کی چراگاہ بن کر رہ گئے ہیں۔ نظری پراگندگی کا یہ حال ہے کہ اگر سلیمانی فرقہ خود کو قائم القیامۃ کے دور میں سمجھتا ہے تو داؤدی کسی ایسے دور کی شروعات سے بھی انکاری ہے۔ داؤدی بوہروں کا ایک فرقہ اگر داعی بدرالدین (متوفیٰ ۱۲۵۶ھ) کے بعد نص کا قائل نہیں تو دوسرا یہ کہتا ہے کہ خدا نے ہمارے گناہوں کی وجہ سے نص کی نعمت ہم سے چھین لی ہے۔ نظری تشتت کی اس فضا میں دعوتِ ہادیہ کی ازسرِ نو منصوبہ بندی تو کجا داعیوں کی تمام توجہ اب اس بات پر مرکوز ہے کہ اس فرقہ گری کو فی زمانہ کس طرح برقرار رکھا جائے۔ خُمس، زکوٰۃ، حق النفس اور سلام کی رقموں کی وصولیابی کا بہتر اور مؤثر انتظام کیسے ہو۔ بعض حلقوں نے تو فرائض وواجبات میں کوتاہی کے ازالے کے طور پر امام کی طرف سے مختلف مدوں میں مختلف رقموں کی جدول بھی مرتب کر لی ہے تاکہ غیاب خلافت اور غیاب امامت میں

بھی مومنین مکمل دینی زندگی کا لطف لے سکیں۔

فاطمی دعوت جب تک مستور رہی یہ اندازہ کرنا مشکل تھا کہ آلِ فاطمہؓ کی امامت کو برحق ثابت کرنے کے لیے جو مختلف اور متضاد باتیں کہی جا رہی ہیں اس میں مخالفین کا پروپیگنڈہ کتنا ہے اور خود داعیوں کا مقصود و مطلوب کیا ہے۔ خلافت فاطمیہ کے ظہور کے بعد توقع تھی کہ نظری اور فکری امور پر کھلے عام مکالمے کی ضرورت محسوس کی جائے گی۔ قاضی النعمان کی دعائم الاسلام میں کسی حد تک ایک معتدل اور مقبول عام منشور کی تشکیل کی کوشش بھی کی گئی۔ البتہ ابتداء ہی سے فاطمی خلافت خود کو جس چہار اطرافی حملے کی زد میں پاتی تھی اس کی وجہ سے نظری انتہا پسندی اور غلو کو لگام دینا تو کجا اسے خاموش تحسین کا سزاوار سمجھا گیا۔ فاطمی خلافت کو بیک وقت اثنا عشری شیعوں، بغداد کے عباسیوں، اندلس کے امویوں اور صلیبی طالع آزماؤں کی مخاصمت کا سامنا تھا۔ ایسی صورت میں غلاۃ شیعہ کے خلاف کوئی بڑی کارروائی نہ تو عملی طور پر ممکن تھی اور نہ ہی سیاسی مصلحت اس بات کی اجازت دیتی تھیں۔ پھر خلیفہ مہدی کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارا نہ تھا کہ وہ ایسے لوگوں سے تعرض نہ کرے جوان کے مستقر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے اور کہتے کہ میں ایسی ہستی کی عبادت نہیں کرتا جو دکھائی نہ دے یا ان سے یہ کہتا کہ یا مولانا آپ آسمان کی طرف چڑھ جایئے کب تک گلیوں میں گھومتے رہیں گے۔[۳۴۵] اس میں شبہ نہیں کہ غلو کے یہ مظاہر پایۂ امامت کو استحکام بخشتے۔ فاطمی ائمہ کو عام گوشت پوست کے انسان سے ماوراء سمجھنا ان کے لیے سجدۂ تعظیمی کی راہ ہموار کرتا۔ لیکن سیاست کے لیے غلو کے یہ مظاہر جتنے کارآمد تھے مذہب کے لیے اتنے ہی مضر بلکہ تباہ کن۔ غلو کی یہ لَے بالآخر اتنی بلند ہوئی کہ حاکم کے عہد میں بعض داعیوں نے اس خیال کا پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ مولانا حاکم کے اندر خدا حلول کر آیا ہے۔ انھوں نے اپنے رقعوں کی لوح پر بسم اللہ الحاکم الرحمٰن الرحیم لکھنے کی جسارت بھی کر ڈالی۔[۳۴۶] اب تک اسمٰعیلی حلقوں میں ظاہری شریعت کی تعطیل موضوعِ گفتگو تھی اب دروزیوں نے باطنی شریعت کی قید بھی اٹھا دی۔ دروزی اس التباسِ فکری کی واحد مثال نہیں ہاں وہ کرۂ ارض پر آج بھی اپنی موجودگی کے باعث سب سے روشن مثال ہیں۔ ورنہ ذاتِ امامت میں غلو اور امام کو شرع سے بالاتر قرار دینے کے نتیجے میں مختلف دور میں اس قدر فرقے پیدا ہوئے کہ ان کا واقعی احاطہ مشکل ہے۔

نسب فاطمہؓ کا حوالہ جو سیاسی پروپیگنڈے میں فاطمین کی صلابت فکری کی دلیل سمجھا جاتا تھا، قیام حکومت کے بعد اس کی حیثیت محض سیاسی چہرے کی ہو کر رہ گئی۔ ظہورِ خلافت کے کوئی سو سال بعد عید فاطمہؓ کے سماجی مظاہر کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ فاطمی خلافت جو اپنی سیاست اور فقہی مسلک میں سنّی عباسیوں اور اثنا عشری شیعوں سے مختلف نہ تھی،[۳۴۷] اپنے تفوق کو ایک نئی شناخت عطا کر سکے۔ اذان میں حیّ علیٰ خیر العمل کی شمولیت اور خطبہ میں آلِ فاطمہؓ پر صلوٰۃ و سلام کا اضافہ فاطمی اسلام کے ایک منفرد قالب کی تشکیل کی کوشش تھی۔ آنے والی صدیوں میں مختلف بلادو

امصار کی مسجدیں سیدۃ النساء اهل الجنة کی صداؤں سے گونجنے لگیں۔ ایک نئے اور مختلف قالب کا یہ شوق بالآخر ایک طرح کی مسلکی تنگ نظری کا باعث بنا۔ کہتے ہیں کہ حاکم کے عہد میں ایک آدمی کو صرف اس لیے قتل کر دیا گیا کہ وہ کہتا تھا کہ میں حضرت علیؓ کو نہیں جانتا۔ اس کے دور میں بعض لوگ صرف اس جرم میں گرفتار کر لیے گئے کہ انھوں نے صلوٰۃ الضحیٰ پڑھی تھی۔ تراویح چونکہ اہل سنت کا شعار تھا اس لیے اس کا قیام ممنوع قرار دیا گیا اور اہل سنّت سے اس بات کا مطالبہ کیا گیا کہ وہ اپنے گھروں پر رنگین اور منقش تحریروں میں سب السلف لکھوائیں۔[۳۴۸] حتیٰ کہ ان سبزیوں اور پودوں کے استعمال سے بھی روک دیا گیا جن کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ مخالفین کی پسندیدہ غذا رہی ہیں۔ خیال کیا جاتا تھا کہ جرجیر کا پودا حضرت عائشہؓ کو محبوب تھا، متوکلیہ عباسی خلیفہ متوکل کی طرف منسوب کی جاتی تھی اور ملوخیہ امیر معاویہؓ کی پسندیدہ سبزی تھی سو ۳۹۳ھ میں حاکم نے ان تینوں کے استعمال پر حکم امتناعی جاری کر دیا۔[۳۴۹] خلیفہ ظاہر نے ۴۲۶ھ میں دعائم الاسلام کو اسلام کے واحد مستند فقہی مسلک کے طور پر رائج کرنے کی کوشش کی۔ تمام مالکی فقہاء ملک سے نکال دیئے گئے۔[۳۵۰] خلیفہ عزیز کے زمانے میں فقہ کی دوسری کتابوں کا رکھنا باعث تعزیر قرار پایا۔ جس کے پاس مؤطا کا کوئی نسخہ پایا جاتا اسے سخت سزا دی جاتی۔[۳۵۱] دین کے اسمٰعیلی قالب پر جوں جوں اصرار بڑھتا گیا الدعوۃ الھادیہ کے نقیب اپنے ہی تعمیر کردہ نظری گنبد میں محصور ہو کر رہ گئے۔

سیادت جب مذہب کے قالب میں جلوہ گر ہوتی ہے تو یہ ایک ناقابل تسخیر قوت ثابت ہوتی ہے۔ آلِ بیت کے آسمانی حق کے پروپیگنڈے نے ابتدائی صدیوں میں عالم اسلام کو مسلسل اتھل پتھل سے دوچار کئے رکھا۔ اموی حکومت کی بساط اسی پروپیگنڈے کے سہارے لپیٹی گئی۔ عباسی خلافت اسی پروپیگنڈے کی رہینِ منت تھی۔ فاطمی حکمرانی کے خاتمہ کے بعد بھی یہ نظریہ خلفائے باطن اور سیادتِ سادات کے مختلف روحانی قالب بدلتا رہا۔ سیاست بمعنیٰ حصولِ اقتدار جب اساسی دینی لفظیات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو آگے چل کر اظہار کے یہی قالب اس کے پاؤں کے زنجیر بھی بن جاتے ہیں۔ سیاسی نظریہ بدلتے حالات کے زیر اثر نئی حکمتِ عملی کا متقاضی ہوتا ہے جب کہ مذہبی لفظیات اس میں کسی بڑی تبدیلی کی گنجائش نہیں پاتی۔ مصلحین کی تمام کوششیں اسی نظری گنبد محبوس کے اندر چلت پھرت سے عبارت ہوتی ہیں جن پر بظاہر تو انقلابی تبدیلیوں کا گمان ہوتا ہے لیکن فی الواقع ان کی حیثیت ایک لایعنی گردشِ محوری سے زیادہ نہیں ہوتی۔ قاضی النعمان کی معتدل فکری، نزاری قلعۂ الموت میں عیدِ قیامت کی تقریبات[۳۵۲] اور حسن ثالث کے عہد میں سنّی اسلام سے قربت کی خواہش دراصل اسی گنبد محبوس سے نکلنے کی ناکام کوششیں تھیں۔ جس عمارت کی بنیاد ہی ٹیڑھی ہو اسے منہدم کئے بغیر اصلاحِ احوال کی کوئی کوشش کارگر نہیں ہو سکتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ سیاسی نظریوں نے مذہبی معتقدات کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ دین کا یہ اسمٰعیلی قالب، سنّی، اثنا عشری یا اباضی قالب کی اصلاح کے بجائے ایک

فریق کی حیثیت سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ مسلمانوں کے نظری اور سیاسی انتشار پر تاریخ کا اس سے بڑا طنز اور کیا ہوسکتا ہے کہ ہلاکو جب قلعۂ الموت کی اینٹ سے اینٹ بجانے کو چلا ہے تو اسے سنّی عالم اور مورّخ علاء الدین عطا ملک جوینی کی رہنمائی حاصل تھی اور جب بغداد میں خلافتِ عباسی کی بساط لپیٹی گئی ہے تو اس مہم میں منگولوں کو عظیم المرتبت شیعہ عالم نصیر الدین طوسی کی ترغیب وتائید حاصل تھی۔

فاطمی خلافت قصّۂ پارینہ بن گئی البتہ سیاسی پروپیگنڈے نے دین کا جو فاطمی قالب تشکیل دیا تھا وہ مختلف سطحوں پر مسلم ذہن سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ وصایتِ علیؓ یا خلیفہ بلافصل کا عقیدہ تو جمہور عوام میں مقبول نہ ہوسکا اور نہ ہی حضرت علیؓ کو نفس اللہ، معبود الملائکہ اور غافر خطئیۃ الرسول سمجھنے والے لوگ آج بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں البتہ تفضیل علیؓ کے چرچے عام ہیں اور پنجتن کو اسلام کی آسمانی شاہی فیملی کی حیثیت حاصل ہے۔ اسمٰعیلی داعی اہل صفا کے لبادے میں جس طرح اکنافِ عالم میں عوامی سطح پر سرگرم رہے اور جس طرح مختلف خطرات ومصائب میں انھوں نے دعوت کا فریضہ انجام دیا، جمہور عوام کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان کے التباساتِ فکری کو اسلام کے فطری قالب پر محمول کریں۔ فاطمی خلافت مضمحل اور منتشر ہوگئی البتہ اس پروپیگنڈے نے ہمیشہ ہمیش کے لیے سادات کی روحانی سیادت اور سماجی عظمت پر دلیل قائم کردی۔ یہ خیال عام ہوا کہ حسنی حسینی سید کی تعظیم ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ زنا کا ارتکاب کرے یا عملِ قومِ لوط میں مبتلا ہو، شراب پیئے، دجل وفریب کرے یا سود کھائے، چوری کرے یا جھوٹ بولے یتیموں کا مال ہڑپ کر جائے یا پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائے یا بغیر کسی وجہ کے مومن مردوں اور عورتوں کو اذیت دے۔[۳۵۳] سادات کو یہ کھلی چھوٹ شاید اس وجہ سے حاصل ہوگئی تھی کہ بعض روایتیں صراحت کے ساتھ بتاتی تھیں کہ فاطمہؓ نے چونکہ اپنی شرم گاہ کی حفاظت کی ہے سو اللہ تعالیٰ نے ان پر اور ان کی ذرّیت پر آگ حرام کردی ہے۔[۳۵۴] اس طرح روایتوں کے سہارے شروع ہونے والا سیاسی پروپیگنڈہ جو ابتداً فاطمی خلفاء کے استحقاقِ خلافت پر دلیل لاتا تھا بالآخر سادات کی نسلی مشائخیت پر منتج ہوا۔ ظاہر وباطن کی تاویل جو کبھی فاطمی داعیوں کی التباسِ فکری کا علامیہ تھی عام تعبیری ادب کا مزاج بن گئی۔ قرآن جو کبھی اکتشافی ذہن کا غلغلہ انگیز آسمانی منشور سمجھا جاتا تھا ایک سِرّی کتاب کی حیثیت اختیار کرگیا جس کے اسرار ورموز کی پیچیدگیاں صرف علم لدنّی کے علوی سلسلے کے حاملین پر منکشف ہوتی تھیں، عوام کالانعام کے لیے قوارع القرآن، مجرّبات، آیتوں کے خواص اور طلسماتی انداز کے وفق ونقوش کافی سمجھے گئے۔ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم اس التباسِ فکری میں مبتلا رہے کہ رسول اللہؐ کے ورثاء میں جن لوگوں نے حکمت، عصمت اور باطنی قطبیت کا حصّہ پایا وہ اہل بیت ہیں جو خاصانِ خاص میں سے ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ فوارثہ الذین اخذ والحکمة والعصمه والقطبية الباطنية هم اهل بيته و خاصته[۳۵۵] علی کی وصایت اور محدَّث کی حیثیت سے ان

پر فرشتوں کے نزول کی بات تو شیعہ حلقوں تک ہی محدود رہی البتہ اہل تصوف کی پرزور تبلیغ اور شطحیات پر مبنی پروپگنڈے نے مفہم کے حوالے سے آسمانی رابطے کا دروازہ کچھ اس طرح کھولا کہ عبدالقادر جیلانی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک اور عبدالبہا سے لے کر طاہر القادری[٣٥٦] تک اِلھمنی ربی اور أمرنی مصطفیٰ کی بازگشت آج بھی مسلسل سنائی دے رہی ہے۔

اسلام کا سنّی قالب

جس طرح آل بویہ کی امیر الامرائی نے اثنا عشری شیعیت کی تشکیل میں اہم رول ادا کیا اور جس طرح فاطمی خلافت کے ظہور سے اسلام کا ایک علیحدہ اسمٰعیلی قالب تشکیل پایا اسی طرح سنّی اسلام کی تشکیل کا سہرا بھی بڑی حد تک خلافت آلِ عباس کے سر جاتا ہے۔ البتہ شیعہ اور اسمٰعیلی اسلام کے مقابلے میں سنّی اسلام کا تاریخی سفر نسبتاً کہیں زیادہ طویل عرصہ پر محیط ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ سنّی اسلام کو سبیل المؤمنین یا الجماعۃ ہونے کا دعویٰ رہا ہے جبکہ اس کے برعکس شیعی اور اسمٰعیلی خود کو مسلم سے کہیں بڑھ کر مومن سمجھتے رہے ہیں۔ عوام کالانعام کے مقابلے میں اہل بیت سے ان کی وابستگی کے سبب انھوں نے اپنی تعبیرات کو ہمیشہ اخص الخواص پر محمول سمجھا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ سنّی اسلام ایک ایسے دریائے شور سے عبارت ہے جہاں فکر ونظر کے مختلف دھارے اور تعبیرات وتناظرات کی متحارب اور متخالف لہریں تاریخ کے مختلف ادوار میں اس میں گرتی رہی ہیں۔ کلامیوں کی قیل وقال ہو یا علمائے آثار کی لفظ پرستی، معتزلی ہوں یا اشعری، تفضیلِ آلِ بیت کے علمبردار ہوں یا شیخین کی علوِ مرتبت کے دعویدار، معاویہ کو امیر برحق سمجھنے والے لوگ ہوں یا ان کے خروج کو بغاوت پر محمول کرنے والے حضرات ان سبھوں کا تعلق بیک وقت اسلام کے سنّی خیمہ سے ہے۔ سنّی اسلام کی یہ وسیع القلبی اگر ایک طرف اسے سوادِ اعظم کا دین بنانے میں ممد ومعاون ہوئی ہے تو دوسری طرف مختلف فکری مداخلتوں کے جذب وقبول کے سبب اس کی شکل اسلام کے نبوی قالب سے اتنی مختلف ہوگئی ہے کہ اب اس پر اصل دعوتِ محمدی کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

سنّی اسلام اگر صرف اس خیال سے عبارت ہوتا کہ اتحاد و اتفاق کی خاطر توحید کے بنیادی فریم ورک کے اندر ہر تعبیری رویہ کو قبول کرلیا جائے تاکہ مسلمانوں کی ملّی وحدت پر کوئی آنچ نہ آئے تو پھر دین کے شیعی، اسمٰعیلی، اباضی اور دوسرے قالب اولاً نہ تو وجود میں آتے اور نہ ہی تادیر اپنی شناخت برقرار رکھ پاتے۔ لیکن بدقسمتی سے سنّی اسلام بھی ایک طرح کی فرقہ پرستی سے عبارت تھا جو ایک سیاسی تحریک کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔ دین کی سنّی تعبیر سے دست بردار ہونا گویا آلِ عباس کے سیاسی استحقاق سے دست برداری کا ہم معنیٰ تھا۔ پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ آلِ عباس کی فرقہ وارانہ سیاست کسی واقعی الجماعۃ یا وحدتِ ملّی کی تشکیل پر منتج ہوتی۔

سنّی اسلام کا سیاسی پسِ منظر

سنّی اسلام کے سیاسی اور سماجی محرکات کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ہم ایک بار پھر بعض بنیادی تاریخی حقائق کو اپنے دل و دماغ میں تازہ کرلیں۔ سنّی اسلام کا مروجہ تصور جہاں خلفائے اربعہ کو تقدیسی تاریخ کا حصّہ سمجھا جاتا ہو، جہاں فقہائے اربعہ کو تشریح و تعبیر کے ناگزیر اساطین کے طور پر قبول کرلیا گیا ہو اور جہاں صحاح ستّہ کے مجموعوں کو عہدِ رسول کے مستند اور حتمی وثیقے کے طور پر دیکھا جاتا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جہاں تابعین، تبع تابعین اور اقوال سلف کی تائید کے بغیر دین کی فہم کو غیر مستند سمجھا جاتا ہو، کسی ایسے سنّی اسلام کا وجود اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں پایا جاتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ کبار صحابہ کی صفوں میں سیاسی اور پالیسی امور میں اختلاف کے سبب ابتدائے عہد میں ہی جمل اور صفّین کی خانہ جنگیاں عمل میں آچکی تھیں۔ مسلمانوں کا باہمی اختلاف شہادت حسینؓ کے المناک حادثہ کو جنم دینے کا باعث بنا تھا۔ ابن زبیر کی نو سالہ خلافت کے دور میں حلقۂ آلِ بیت کے مختلف خروج اور پھر عہدِ اموی اور عباسی میں اس تحریک کا تسلسل بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا تھا کہ امت میں مسئلہ خلافت پر گہرے اور غیر مندمل اختلافات پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف تشریح و تعبیر کے حوالے سے جبر و قدر کی بحث اور پھر عہدِ مامون میں خلقِ قرآن کے پرجوش مناقشوں نے بھی امت کے باہمی اختلافِ فکر و نظر پر مبینہ شہادت قائم کردی تھی۔ لیکن ان تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود دین کا اجتماعی قالب ناقابل تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان اپنے تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود الجماعۃ تھے کہ تب اہل سنت والجماعۃ یا سنّی اسلام کی تشکیل عمل میں نہیں آئی تھی۔

عباسی دعوت، جس نے آگے چل کر سنّی اسلام کا قالب تیار کیا، سیاسی اور نظری ہر دو سطح پر ابتداء سے ہی ایک مخمصہ کا شکار تھی۔ آلِ عباس احیائے دین کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ کوفہ کی مسجد میں تقریب حلف

برداری کے موقع پر پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۴۹ء–۷۵۴ء) نے اپنی تقریر میں بنوامیہ اور بنومروان کو خوب خوب صلوٰتیں سنائی تھیں اور اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ ان کی بداعمالیوں اور ظلم و جبر کے سبب خدا نے ان پر راتوں رات ایسا عذاب بھیجا کہ ان کا جاہ و حشم چشم زدن میں قصّۂ پارینہ بن گیا۔[۳۵۷] بعد کے عباسی خلفاء بھی اپنے سیاسی جواز کے ثبوت میں بنوامیہ کی بے اعتدالیوں اور ان کے ظلم و جبر کا دل کھول کر تذکرہ کرتے رہے۔[۳۵۸] عباسی دعوت کا اموی مخالف ہونا قابلِ فہم ہے اور یہ بات بھی سمجھنا مشکل نہیں کہ الرضا من آلِ محمدؐ کے جلو میں چلنے والی تحریک آلِ بیت کی مخالف بھی نہیں ہوسکتی۔ آلِ عباس کا یہی وہ مخمصہ تھا جس نے انھیں ایک بیچ کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ عباسی پروپیگنڈے کے مطابق بنوامیہ جو دشمنِ اسلام تھے اب تہہ و تیغ کئے جاچکے تھے وہ مقابلے کے میدان سے پوری طرح باہر تھے۔ اب استحکام خلافت کے بعد ان کا مقابلہ علوی طالبی آلِ بیت سے تھا جن کی طرف سے چھوٹے بڑے خروج کا سلسلہ مسلسل جاری تھا۔ بغضِ معاویہؓ اور حُبِّ علیؓ کے درمیان ایک نئے راستے کی تلاش نے بالآخر آلِ عباس کو تصورآلِ بیت میں تبدیلی پر مجبور کیا۔ اسی عہد میں ابن عباس کا نیا فکری اور سیاسی عنصر اس discourse میں شامل ہوا۔ ابن عباس کی ماورائی تصویر اسی عہد میں مرسوم ہوئی۔ روایتوں کے ذریعہ انھیں تفقہ فی الدین کی اس بلند چوٹی پر فائز کیا گیا جہاں کبار صحابہ کا فہم بھی ان سے بہت پیچھے رہ گیا۔ حتٰی کہ ان سے قرآن کی پہلی تفسیر بھی منسوب ہوگئی۔ اس طرح وحی ربّانی پر آلِ عباس نے اپنی تعبیراتی گرفت مضبوط کرلی۔ بنوامیہ کی مخالفت اور آلِ بیت کی حمایت کے بین بین عباسیوں کی اسٹریٹیجک معتدل فکری نے ان کے لئے خلافت کا نظری جواز فراہم کردیا۔

اس خیال کا ہم پہلے بھی اظہار کرچکے ہیں کہ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعی تحریک تھی جو محبان آلِ بیت کے سہارے مختلف بلاد و امصار میں زیرزمین سرگرم تھی۔ ابتداً اسے ہاشمیہ تحریک کے تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ تحریک کے زعماء میں یہ خیال عام تھا کہ ابوہاشم نے مرتے وقت عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو تحریک سے ان کی گہری وابستگی کے سبب اس تحریک کی قیادت سونپ دی تھی اور ان اسرار و علوم پر بھی مطلع کردیا تھا جو انھیں راست محمد بن حنیفہ سے منتقل ہوئے تھے۔ ہاشمیہ تحریک کی کمان گوکہ ابتدا سے ہی آلِ عباس کے خانوادے میں رہی البتہ اس تمام عرصہ میں عباسی امام ابراہیم کی حیثیت امامِ مستور کی رہی جو عراق اور خراسان میں تحریک کی خفیہ کمان کرتے رہے۔ اس دوران انھیں مسلسل علوی ائمہ کی مسابقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انھی ایام میں جب امام ابراہیم حمیمہ میں روپوش تھے ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے تحریک آلِ بیت کی سمت اور شناخت کو بدل کر رکھ دیا۔ حلقۂ آلِ بیت کے مجوزہ امام زید بن علی کا خروج بری طرح ناکام ہوگیا۔ ابھی ان کی شہادت کی خبر تازہ ہی تھی کہ ان کے صاحبزادے یحیٰی بن زید کو جزجان (خراسان) میں اموی گورنر نصر بن سیار الکنعانی کے عہد میں قتل کردیا گیا۔ اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق حکومت نے صرف

یحییٰ کے قتل پر اکتفا نہ کیا بلکہ ان کی لاش کو عرصہ ہائے دراز تک صلیب پر آویزاں رکھا یہاں تک کہ ان کی لاش کا رنگ متغیر ہو گیا۔[359] اس دلخراش واقعہ نے خراسان اور دور دراز کے علاقوں میں عوامی بے چینی کی ایک عمومی کیفیت پیدا کر دی۔[360] کہتے ہیں کہ خراسان کا کوئی ایسا شہر نہ تھا جہاں لوگوں نے اظہارِ غم وغصہ کے لیے سیاہ لباس نہ پہن رکھا ہو۔ خراسان میں یحییٰ آلِ بیت کی آخری علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے جن سے یہ توقع تھی کہ وہ اموی نظامِ جبر کی بساط لپیٹ سکیں گے۔ اب ان کی شہادت کے بعد علوی شیعوں کی تمام تر ہمدردیوں اور امیدوں کا مرکز حمیمہ کے امام مستور قرار پائے۔ تحریک ہاشمیہ کو محبانِ آلِ بیت کی عمومی ہمدردی اور پر جوش تعاون حاصل ہو جانے کے سبب دیکھتے دیکھتے عباسی دعوت اچانک ایک عظیم الشان اور غلغلہ انگیز تحریک میں تبدیل ہو گئی۔ عرصہ تک اہلِ خراسان اس نشاط افزاء احساس میں جیا کیے کہ الانصار انصاران، الاوس والخزرج نصرۃ النبی فی اول الزمان واھل الخراسان نصرۃ وراثتہ فی آخرالزمان۔[361] آلِ عباس کا سیاہ پرچم ان ہی خراسانیوں کی دین تھی جو یحییٰ بن زید کی موت پر کچھ نہ کر سکنے کی کسک لیے توابون کی سی ذہنی کیفیت میں جیتے تھے اور جنھوں نے مسلم بن عقیل کی قیادت میں بالآخر اموی حکومت کے فی الفور زوال کی حتمی بنیاد رکھ دی تھی۔ علوی آلِ بیت اپنے اس دعوے میں حق بجانب تھے، جیسا کہ نفس ذکیہ نے منصور کو تحریر کردہ اپنے ایک خط میں لکھا تھا، کہ آلِ عباس دراصل علوی آلِ بیت کی عوامی مقبولیت اور ہمدردی کے سہارے ہی برسرِ اقتدار آئے تھے۔ البتہ استحکام خلافت کے بعد آلِ عباس کو اس بات کا شدت سے احساس ہوتا گیا کہ ان کے لیے تحریکِ ہاشمیہ کے حوالے سے اپنے سیاسی استحقاق پر جواز فراہم کرنا counter productive ہو سکتا ہے۔ کیسانیہ اور ہاشمیہ تحریک کے قائد کی حیثیت سے اولاً تو ان کے لیے یہ باور کرانا مشکل ہوتا کہ علوی آلِ بیت کی موجودگی میں اقتدار پر ان کا بلا شرکتِ غیر قبضہ کسی الٰہی اسکیم کا حصہ ہے۔ ثانیاً ہاشمیت پر غیر معمولی اصرار سے علوی علمبرداروں کا دعویٰ مزید مضبوط ہوتا بالخصوص ایک ایسی صورتِ حال میں جب سیادت کی گفتگو (discourse) صلاحیت اور لیاقت کے بجائے نص کی بنیادوں پر چل نکلی ہو۔ اس نزاکت کے پیشِ نظر عباسیوں نے خود کو تحریکِ ہاشمیہ کا تسلسل قرار دینے کے بجائے خلافت پر راست اپنے دعویٰ اور استحقاق کا اعلان کر دیا۔

نفس ذکیہ کے خروج کے بعد ایک نئے متبادل کی تلاش ابن عباس کے متبادل کی شکل میں جلوہ گر ہوئی اور یہیں سے عباسی اور علوی راستے الگ ہو گئے۔[362] رفتہ رفتہ آلِ عباس کی شیعی تحریک سے تشیع کا رنگ ہلکا ہونے لگا۔ عباسیوں کے لیے آلِ بیت کی محبت اور تفضیلِ آلِ علیؓ کی روایتیں اسی حد تک قابل اعتناء تھیں جب تک کہ یہ روایتیں علویوں کو سیاسی اقتدار سے دور رکھ سکیں۔ ایک ایسے متوازن سیاسی نظریہ کی تشکیل میں کچھ تو آلِ عباس کے نئے تراشیدہ حوالے سے مدد ملی اور کچھ کمی عہد اموی کی طرف ایک معتدل رویّہ کی تشکیل کے ذریعے پوری ہوئی۔ گاہے بہ گاہے عباسی خلفاء

امیر معاویہؓ کی انتظامی بصیرت اور اسلامی امپائر کی تشکیل میں ان کے کلیدی رول کا بزبانِ تحسین ذکر کرتے پائے گئے۔[۳۶۳] اس طرح حبّ علیؓ کا متوازن اظہار جسے سیاسی مخمصہ کہئے یا strategic love، آلِ عباس کی سیاسی شخصیت کا حصّہ بن گیا۔

ابن عباس جنھیں آگے چل کر سنّی فکر میں ایک علمی حوالے کے طور پر متعارف ہونا تھا، خلیفہ مہدی کے عہد میں سیاسی discourse کا حصّہ بنے۔ خلیفہ منصور کے مکتوب بنام نفس ذکیہ میں اس نئے سیاسی رویّے کی پہلی آہٹ سنائی دیتی ہے اور پھر اس کی بازگشت مہدی سے لے کر مامون تک ہر دور میں بآسالیب مختلف سنی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک بار آٹھویں امام علی الرضا سے پوچھا کہ امت کی قیادت کے لیے آپ خود کو کس طرح سزاوار سمجھتے ہیں؟ اگر یہ حوالہ علیؓ کی قرابت کا ہے تو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت آپؐ کے دوسرے زیادہ قریبی ورثاء زندہ تھے۔ اور اگر یہ استحقاق فاطمہؓ کے حوالے سے ہے تو پھر حسنؓ اور حسینؓ کی موجودگی میں علی کا اس منصب پر قابض ہو جانا گویا ان کے حقوق غصب کرنے کے مترادف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علی الرضا سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ بن پڑا اور وہ خاموش رہے۔[۳۶۴] استحکامِ خلافت کے بعد آلِ عباس نے وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے اپنے پروپیگنڈے کی مہم تیز کر دی۔ کہا گیا کہ رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت ان کے سب سے قریبی عزیز ان کے چچا عباس موجود تھے سو ان کی موجودگی میں خلافت کی وراثت کسی اور کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ بعض روایتوں نے آلِ عباس کے اس دعویٰ کے حق میں یہ دلیل دی کہ رسولؐ اللہ نے اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اپنے چچا عباس کو وارث قرار دیا تھا بلکہ ان کے حق میں وصیت بھی کر دی تھی: ھذا عمّی و بقیت آبائی۔[۳۶۶] ام سلمیٰؓ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی گئی کہ خلافت آل عباس کا ازلی اور ابدی حق ہے۔ ام سلمیٰؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ رسولؐ اللہ کی مجلس میں تھے اور اس بات پر بحث چل رہی تھی آیا آگے چل کر خلافت پر آلِ فاطمہؓ متمکن ہوں گے۔ رسولؐ اللہ نے یہ سن کر فرمایا کہ آلِ فاطمہؓ کبھی بھی خلافت حاصل نہ کر پائیں گے یہ منصب تو ہمارے چچا کے بیٹوں کے لیے مخصوص ہے یہاں تک کہ وہ اسے مسیح کو سونپ دیں گے: حتیٰ یسلمو نھا الی المسیح۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت میں رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ عباسؓ میرے وصی اور وارث ہیں۔[۳۶۷] تفضیلِ عباسؓ کا یہ سلسلہ یہیں نہ رکا بلکہ ایک منسوب الی الرسولؐ قول میں یہ بھی کہا گیا کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا تھا کہ اللہ نے مجھے ابراہیمؑ کی طرح اپنا دوست بنایا۔ جنت میں میرا مقام ابراہیمؑ کے مقابلے میں ہوگا اور ہمارے چچا عباسؓ کو خدا کے ان دونوں دوستوں کے درمیان جگہ ملے گی۔[۳۶۸] گو کہ اس قسم کی زیادہ تر روایتیں علمائے حدیث کے نزدیک موضوعات کے قبیل سے تھیں۔ البتہ ان روایتوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آلِ عباسؓ جب ایک تیسرے راستے کی تلاش میں نکلے تو انھوں نے کس طرح اپنے سیاسی

استحقاق پر جواز لانے کے لیے عباسی حوالے کا ہر ممکنہ استعمال کیا۔ حتیٰ کہ شیعی حدیث کِسا جواب تک فاطمی آلِ بیت کے استحقاق پر دلیل لاتی تھی اس کا عباسی ورژن بھی وجود میں آ گیا۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے ایک دن عباسؓ اور ان کی آل اولاد کو اپنے ہاں طلب کیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عباسؓ آئے ہم لوگ بھی ان کے ساتھ تھے۔ رسولؐ اللہ نے ہم سب لوگوں کو ایک ہی چادر کے اندر ڈھک لیا اور دعا فرمائی کہ یا اللہ! عباسؓ اور ان کے بال بچوں کے سارے گناہ بخش دے اور خلافت کو ان کے سلسلۂ نسب میں باقی رکھ۔

آلِ بیت کی فضیلت کے وہ تمام حوالے جواب تک علوی خانوادے کا شرف امتیاز سمجھے جاتے تھے آلِ عباسؓ نے ان پر اپنا استحقاق قائم کرنے کی کوشش کی۔ آیت تطہیر اور آیت مودہ کی شیعی تعبیرات کو اپنے حق میں استعمال کیا اور اس خیال کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کی کہ قرآن چونکہ اہلبیت پر نازل ہوا ہے اس لیے اہل بیت کی تعبیر ہی مستند ہو سکتی ہے۔ رہے ابن عباس تو انھیں، جیسا کہ روایتوں میں دعویٰ کیا گیا، اللہ نے فہم قرآن سے خاص طور سے نوازا تھا اور رسولؐ اللہ نے تو خاص طور پر ان کے تفقہ فی الدین کے لیے دعا فرمائی تھی: الھم فقه فی الدین و علمه التاویل۔ یہ تھا وہ تیسرا متبادل جو عباسیوں نے استحقاقِ خلافت کے لیے ابن عباسؓ کی ماورائی تصویر کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے خیال میں ابن عباسؓ کی یہ تصویر اخبار العباس کی پیدا کردہ ہے جو آلِ عباسؓ کی سیاسی ضرورتوں کے سبب خلافت پر اپنے استحقاق کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اخبار العباس کے صفحات میں ابن عباسؓ ورثۂ نبوت کے ایک ایسے امین کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں جو بلا خوف لومة ولائم معاویہؓ اور یزید کی سرزنش کرتے ہیں۔ وہ نازک موقعوں پر ائمۃ الجور کے سامنے آلِ رسولؐ کے سیاسی استحقاق پر دلیل لاتے ہیں اور اپنے اس غیر مصالحانہ سیاسی نقطۂ نظر پر کبھی پردہ ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ اخبار العباس کی یہ تراشیدہ تصویر اصل تاریخی تصویر سے میل نہیں کھاتی۔ اول تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کبار صحابہ کرام کی موجودگی میں جن میں ابوبکرؓ اور علیؓ جیسے السابقون الاولون بھی ہیں اور وہ اصحاب نبیؐ بھی جنھیں والذین معهٗ کے حلقۂ خواص میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہے آخر ابن عباسؓ کو قرآن مجید کے لازوال شارح کی حیثیت سے قبول کیے لینے کا کیا سبب ہے؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ آل عباس اپنی سیاسی ضرورت کے تحت ابن عباس کے مقام جلیل سے فائدہ کشید کرنا چاہتے تھے۔ رہا آلِ عباس کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے وارثِ نبوت کی حیثیت سے ہمیشہ نظامِ جبر کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی تا آنکہ یہ انقلابی تحریک خلافت عباسی کے قیام پر منتج ہوئی تو تاریخی اعتبار سے یہ مفروضہ بھی درست نہیں ہے کہ آلِ عباس کی اموی مخالف تحریک میں شرکت محمد بن علی کے زمانے سے ہوئی ورنہ اس سے پہلے آلِ عباس امویوں کے شریک و سہیم رہے اور

ان کے اقتدار سے بھرپور فائدہ اٹھاتے رہے۔ ابن عباس جو حضرت علیؓ کے عہد میں بصرہ کے گورنر رہے حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد معاویہؓ اور حسنؓ کے مابین صلح کرانے میں آپ نے کلیدی رول انجام دیا اور اس خدمت کے عوض انھیں بعض روایتوں کے مطابق، بصرہ کے سرکاری خزانے سے نوازا گیا۔ آگے چل کر جب عبداللہ بن زبیرؓ اور یزید کے درمیان خلافت کے مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوئی تو اس موقع پر انھوں نے امویوں کا ساتھ دیا بلکہ خود اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ نے اپنی موت کے وقت اپنے لڑکوں کو یہ وصیت کردی تھی کہ وہ ابن زبیرؓ سے وابستہ ہونے کے بجائے عبدالملک کے پاس چلے جائیں اور وہ اگر انھیں اپنے مستقر کے انتخاب کا اختیار دیں تو الشراط کی پہاڑیوں کو اپنا مسکن بنائیں کہ بنوامیہ کے بعد شراط پر ایک ایسے خاندان کی حکومت قائم ہوگی، جو عز و شرف میں اہل بیت میں سب سے بڑھ کر ہوگی، اور یہ تم لوگ خود ہوگے۔[۳۶۸]

آل عباس کے روایت سازوں نے اگر ایک طرف ایسی روایتوں کی کثرت سے تشہیر و اشاعت کی جس میں حضرت عباسؓ کو رسولؐ اللہ کے حقیقی وارث اور امت مسلمہ کے قائد کے طور پر پیش کیا گیا تھا تو دوسری طرف علوی خانوادے کی توقیر گھٹا دینے کی بھی منصوبہ بند کوشش کی گئی۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ علیؓ کے والد ابوطالب نے حالت کفر میں وفات پائی جب کہ عباسؓ نہ صرف یہ کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے بلکہ انہیں رسولؐ اللہ کی مشاورت میں شرکت کا بھی شرف حاصل رہا۔[۳۶۹] ایک کافر چچا کو مومن چچا پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ رہا علیؓ کی علوئے مرتبت یا وصایۃ کا معاملہ تو اگر اس میں کچھ حقیقت ہوتی تو امامت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ہاتھوں میں نہ جاتی جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اربابِ شوریٰ نے عثمانؓ کو علیؓ پر ترجیح دی[۳۷۰] اور یہ کہ علویوں کے دعوے کو اگر صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو کیا یہ حقیقت نہیں کہ حسنؓ نے اپنے حق امامت کو معاویہؓ کے ہاتھوں کب کا بیچ دیا: فان كان لكم فيها شيئً فقد بيعتموه و أخذتم ثمنه۔[۳۷۱] ایک ایسے وقت میں جب آلِ بیت کا خون ارزاں تھا، یہ عباسی دعوت کے نقیب ہی تھے جنھوں نے آلِ بیت کی تحریک کو قوت بخشی، ان کے دشمنوں سے انتقام لیا اور اس بات کو عملی طور پر ثابت کر دکھایا کہ ورثۂ رسولؐ کی حفاظت کے وہ ہر طرح اہل ہیں۔ نفس ذکیہ کی بغاوت کچل دینے کے بعد خراسانیوں کے درمیان منصور نے جو خطبہ دیا تھا اس میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آلِ بیت کے محافظ کی حیثیت سے پیش کیا بلکہ علویوں کے استحقاقِ خلافت کی سخت نکیر بھی کی۔ منصور نے خود کو عباسیوں کے گارجین، آلِ بیت کے محافظ اور ورثۂ نبوت کے امین کے طور پر پیش کیا۔[۳۷۲] عباسی پروپیگنڈے اور تراشیدہ روایتوں کی کثرت اشاعت سے رفتہ رفتہ عامۃ الناس کو اس بات پر یقین آنے لگا کہ خلافت آلِ عباس کا آسمانی حق ہے بلکہ راوندیہ جیسے بعض غلو پسند گروہ تو عباسی خلفاء کو خدائی صفات سے متصف سمجھنے لگے۔[۳۷۳] معتدل حلقوں میں بھی السلطان ظل الله کی گونج سنائی دینے لگی۔ عباسی خلفاء نے اپنی تقدس مآبی پر اصرار کے سبب عام لوگوں سے ملنا جلنا

بہت کم، بلکہ بڑی حد تک ترک کر دیا۔ آخری عباسی خلیفہ معتصم باللہ کے عہد میں تو صورتِ حال یہ ہوگئی تھی کہ محل کے جھروکے سے ایک طویل ریشمی آستین لٹکی ہوتی جسے لوگ خلیفہ کی آستین سمجھ کر بوسہ دیتے اور اسی پر اکتفا کرتے۔[۳۷۴] خلیفہ کی تقدس مآب آستین تو اب قصّہ پارینہ ہوئی البتہ السلطان ظل الله من اهانهٗ اهان الله کے الفاظ آج بھی توپ کاپی سرائے (استبول) کے صدر دروازے پر نقش ہیں اور سنّی فکر کے بحران پر ماتم کناں بھی۔

سیاسی نزاع کے اس ماحول میں جہاں ہر فریق خلافت پر اپنے دعویٰ کے حق میں تعبیر و تاویل اور تراشیدہ روایتوں کا سہارا لینا سیاسی اسٹریٹیجی کا حصّہ سمجھتا، اگر آلِ عباس نے بھی یہی سب کچھ کیا تو انھیں مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ آلِ عباس کی سیاسی سر پرستی میں کوئی پانچ سو سالوں تک ہمارے شعورِ جمہور کی تربیت ہوتی رہی ہے۔ بلکہ بعد کے دنوں میں جب عباسی خلافت علامتی طور پر مصر میں منتقل ہوئی اور پھر ترک عثمانیوں نے اسے مزید پانچ سو سالوں تک سہارا دیئے رکھا جب بھی نظری اعتبار سے یہ سب کچھ اسی عباسی خلافت کا تسلسل تھا۔ گویا سوادِ اعظم کا سنّی اسلام جن بنیادوں پر عہد عباسی میں منقح ہوا تھا ان ہی خطوط پر مختلف ادوار میں ضمنی اضافوں اور تغیرات کے ساتھ اس کا فکری سفر جاری رہا۔ ہمارے لیے دعوتِ عباسیہ اور اس کے تسلسلات کی تفہیم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کو آل عباس کی سیاسی تعبیرات سے الگ کیے بغیر نہ تو رسالۂ محمدؐی کا واقعی ادراک ہوسکتا ہے اور نہ ہی ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوسکتی ہے کہ سنّی اسلام جسے آج ہم دین کا مستند ترین ایڈیشن سمجھے بیٹھے ہیں اس کی تشکیل و تکمیل میں کتنا حصّہ تاریخ کا ہے اور کتنا وحی ربانی کا۔

اہل سنت والجماعت

ایک طرف استحقاقِ خلافت کے لیے مختلف گروہوں کا سیاسی پروپیگنڈہ تھا اور دوسری طرف اجنبی مآخذ سے آنے والی جبر و قدر، خیر و شر، ذات وصفات اور حادث و قدیم جیسی کلامی بحثوں نے تشتّت فکری کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ اسباق میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں منہجِ کلامی کے زیر اثر فقہ و تعبیر کے اختلاف نے بھی ایک فکری بھونچال کی کیفت پیدا کر دی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام تک فقہاء و محدثون اتنے مختلف حلقوں بلکہ باضابطہ مکاتب فکر بٹ گئے کہ عام انسانوں کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ اگر سیاسی مقاصد کے لیے روایات بن سکتی تھیں، اگر طالبی، عباسی اور فاطمی داعیانِ خلافت روایات کے سہارے اپنی مزعومہ سطوت پر دلیل لا سکتے تھے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ دوسرے چھوٹے مقاصد کے لیے روایتیں وجود میں نہ آتیں۔ مصیبت یہ تھی کہ روایات کو بسا اوقات

وحی کی کلید کے طور پر دیکھا جاتا جس سے رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ حدیث کی حیثیت قرآن پر قاضی اور فیصلہ کن ہے۔ آگے چل کر شافعی کے عہد میں سنت قولی کو سنت فعلی پر ترجیح دینے کے سبب صورت حال مزید سنگین ہوگئی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ فقہاء و محدثین کا ہر حلقہ اپنی اپنی پسندیدہ روایات کے سہارے ایک نئی تعبیر دین کا نقیب بن گیا۔ صورتِ حال کی سنگینی کا کسی قدر اندازہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی چشم فراست نے کیا۔ انھوں نے روایات کے اس بڑھتے سیلاب پر بند باندھنے کے لیے ثقہ روایتوں کی تجمیع کی سرکاری سطح پر پہلی باضابطہ مہم چلائی۔ لیکن اس سے پہلے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی تجدیدی مساعی برگ و بار لاتی آپؒ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ پھر ان کے بعد امویوں میں کوئی ایسا صاحبِ علم اور روشن دماغ حکمراں پیدا نہ ہوا جو مسلم ذہن کی تشتت فکری کے سد باب کے لیے کوئی ٹھوس قدم اٹھاتا۔ یہاں تک کہ عباسی خلیفہ منصور کا عہد آیا اور اس نے اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کا ذکر مالک بن انس سے کیا جو ان دنوں امام دارالہجر ۃ کی حیثیت سے مدینہ کے علمی افق پر بڑی تیزی سے نمایاں ہو رہے تھے۔ منصور بذاتِ خود اہل علم میں سے تھا۔ وہ ایک ہم سبق کی حیثیت سے مالک بن انس سے پہلے سے واقف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فقہی روایات و آثار کا ایک مستند مجموعہ اگر مرتب ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کی انتشار فکری پر بند باندھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے خیال میں یہ کام یا تو وہ خود انجام دے سکتا تھا یا امام مالک کسی ایسے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی اہلیت رکھتے تھے۔ منصور نے اپنی ایک ملاقات میں امام مالک کو یہ پیشکش بھی کی تھی کہ وہ مؤطا کو سرکاری فقہی قانون کی حیثیت سے تمام بلاد و امصار میں رواج دینا چاہتے ہیں۔ منصور بوجوہ اپنے اس اقدام سے باز رہا البتہ اس کی ایماء پر فقہی آثار و روایات کا پہلا مرتب مجموعہ امت کے ہاتھوں میں آ گیا۔ یہ اور بات ہے کہ متفقہ اسلام یا سبیل المومنین کے قیام کی یہ خواہش اس مجموعے سے پوری نہ ہو سکی۔ علمائے محدثون کی سماجی علوِ مرتبت کے آگے خلفائے جبروت کی ایک نہ چلی اور چلتی بھی کیسے جب ہر روایت کے بالمقابل ایک دوسری روایت موجود تھی اور علمائے آثار کو اپنی اپنی روایتوں کی صحت پر اصرار بھی تھا۔ ایک ایسے خلیفہ کے لیے جس نے بزور بازو اقتدار حاصل کیا ہو، علمائے آثار سے ٹکر لینے کے بجائے دانشمندانہ حکمتِ عملی یہی تھی کہ وہ ان کی حمایت حاصل کرے۔ امام مالک جنھوں نے ابتداً منصور کی بیعت کو بسبب جبر ناجائز بتایا تھا اور جس کے سبب وہ تادیب کا شکار بھی ہوئے تھے جلد ہی ریاستی مراعات کے مستحق قرار پائے۔ اسلام کے متفقہ قالب کے تعمیر کی کوشش منصور کے عہد میں کسی فیصلہ کن نتائج تک نہ پہونچ سکی۔ دوسری صدی کے خاتمہ تک فقہاء و محدثون اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کر سکے کہ فہم و تعبیر میں عقل کو اولیت دی جانی چاہیے یا نقل کو۔ فکر و نظر کے التباسات نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مابین لاطائل بحثوں کو جنم دیا۔ شافعی کی کتاب الام اس تشتت فکری کی بڑی حد تک آئینہ دار ہے جہاں اس عہد کے علمی افق کو کم از کم علمائے آثار کے نقطۂ نظر سے متصور کیا جا سکتا ہے۔

مسلم ذہن کے اس بحران میں حادث اور قدیم کی بحثوں نے ایک نئی دھماکہ خیز جہت کا اضافہ کر دیا۔ یہ بالکل ہی اجنبی جہت (paradigm) تھی جہاں ذات وصفات کی بحث ایک نئے فکری بحران کا باعث بنی تھی۔ مامون ان حکمرانوں میں سے تھا جس نے کتاب وسنت کے علاوہ فلسفہ کا بھی اعلیٰ ذوق بھی پایا تھا۔ مسلمانوں کے نظری تشتت کے بارے میں وہ اپنے ہم عصر علماء کے مقابلے میں کہیں زیادہ آگاہ تھا۔ پھر اگر وہ خود کو اس منصب کا سزاوار سمجھتا تھا کہ وہ اسلام کے متفقہ قالب کی نہ صرف تشکیل کرے بلکہ اسے مصلحتِ عامہ کی خاطر بزور نافذ بھی کر دے تو یہ کچھ عجب نہیں۔ لیکن مامون کی مشکل یہ تھی کہ وہ دانشِ یونانی کو علوئے فکری کی منتہیٰ ومعراج سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ خلقِ قرآن کے مسئلہ کو ایک اجنبی اور نامانوس paradigm میں فیصل کرنا چاہتا تھا۔ کارِ تجدید کے جوش میں اسے اس بات کا احساس نہ رہا کہ اس کا یہ سوال کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم دراصل ایک ایسے مخبوط paradigm سے عبارت تھا جس میں پوچھنے والا اس سوال پر اصرار کرتا ہے کہ اسے بتایا جائے کہ دہلی سے لندن تک کی مسافت کے سیر ہے۔

عہد مامون کو ہماری فکری تاریخ میں پہلے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے جہاں باضابطہ سرکاری سرپرستی میں ایک متفقہ اسلام کا منشور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ مامون تحریک اعتزال کا پروردہ تھا۔ وہ ان بحثوں سے واقف تھا جو اس عہد کے عیسائی اور مسلم متکلمین کے مابین ذات وصفات کے حوالے سے جاری تھیں۔ اہل کلیسا عیسیٰ کلمۃ اللہ کو قدیم اور ازلی مان کر شرک کی راہ پر چل نکلے تھے۔ مسلمان علماء میں یہ موضوع زیر بحث تھا کہ قرآن مجید جو کلام اللہ ہے، صفتِ ذاتِ ربّی ہے سو اگر صفت، ذات ہی کا حصّہ یا توسیع ہے تو اسے بھی خدا کی طرح قدیم ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا سمجھنا تعدّد قدماء پر دلالت کرتا تھا جس سے اس بات کا اندیشہ تھا کہ مسلمان بھی اہل کلیسا کی طرح شرک کے راستے پر جا نکلیں گے۔ تو کیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلی اسی نقطۂ نظر کے علم بردار تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ کلام اللہ اگر خالق کی صفت ہے تو اسے مخلوق کیسے قرار دیا جا سکتا؟ اس مخمصہ نے فلسفہ اور سنت کے حامیوں کے مابین ایک بڑی معرکہ آرائی کو جنم دیا۔ مامون کے پاس ریاست کی قوت تھی۔ وہ خلیفۂ وقت کی حیثیت سے اپنا فریضۂ منصبی سمجھتا تھا کہ لوگوں کو تعدّد قدماء کے ممکنہ خطرے سے نجات دلائے۔ اس نے بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام اپنے مکتوب میں اس احساس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو نورِ بصیرت سے محروم ہیں اور توحید و ایمان سے ناآشنا۔ ان لوگوں نے اللہ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا درجہ دے رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ قرآن قدیم ہے، ازل سے ہے، خدا نے اسے خلق نہیں کیا۔ حالانکہ آیاتِ قرآنی باسالیب مختلف اس بات کی شہادت دے رہی ہیں کہ خدا نے قرآن کو خلق کیا ہے مثلاً ﴿انا جعلناہ قرانا عربیا﴾ (۴۳:۳)۔ قرآن کی دوسری آیتوں میں بھی جعل سے خلق کی طرف اشارہ مقصود ہے، مثلاً ﴿الحمد للہ الذی خلق السمٰوٰت والارض و جعل

الظلمات والنور﴾ (۶:۱)۔ خدا کا یہ فرمانا کہ قرآن میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جو اس کے نزول سے پہلے کے ہیں تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ قرآن کسی خاص وقت میں تخلیق یا نازل کیا گیا۔ اس سے پہلے وہ موجود نہ تھا۔[۳۷۵] جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿کذالك نقص عليك من انباء ماقدسبق﴾ (۲۰:۹۹)۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا بھی اس خیال پر دلالت کرتا ہے کہ لوح قرآن کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جو شئے محدود ہو، جس کا احاطہ کیا جا سکے وہ مخلوق ہی ہو سکتی ہے۔ ﴿لا یاتیه الباطل من بين يديه و ما من خلفه﴾ (۴۱:۴۲) بھی اسی خیال کا عکاس ہے کہ قرآن مجید کا کم از کم امکانی طور پر اول و آخر موجود ہے جو اس کے محدود اور مخلوق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۳۷۶] رہے وہ لوگ جو قرآن مجید کو قدیم مانتے تھے تو مامون کے نزدیک توحید اور ایمان کے شعور سے پوری طرح محروم تھے۔ ایسے لوگوں کی امانت، عدالت اور قول و فعل لائق اعتبار نہ تھے اور اس لیے انھیں حکومت کی اہم ذمہ داریاں بھی نہیں سونپی جا سکتی تھیں۔[۳۷۷]

سچ پوچھئے تو خلق قرآن کی بحثوں نے مامون اور ان کے مخالفین کو ایک یکساں مخمصہ سے دوچار کر رکھا تھا۔ کلام اللہ کو قدیم قرار دینا اگر تعدّدِ قدماء کے حوالے سے شرک کا راستہ کھولتا تھا تو اسے مخلوق قرار دیئے جانے سے خدا کے کلام کی عظمت و جلالت جاتی رہتی تھی۔ معتزلہ کے لیے اگر اس موقف سے دستبرداری توحید سے دستبرداری کے مترادف تھا تو علمائے سنت کے لیے قرآن کو مخلوق قرار دینا کلام اللہ کی بے توقیری سے عبارت تھا۔ احمد بن حنبل نے اس کے غیر مخلوق ہونے پر اپنا اصرار برقرار رکھا۔ وہ ہر سوال کے جواب میں یہی کہتے رہے کہ قرآن مجید کلامِ الٰہی ہے۔ ابن الاحمر ابن البکاء الاکبر نے قرآن کو ساختہ اور محدث تسلیم کر لیا۔ دلائل کی زد میں آ کر وہ یہ بھی کہہ بیٹھے کہ قرآن مجعول ہے۔ تو کیا مجعول مخلوق نہیں ہوتا اور اس طرح قرآن مخلوق نہ ہوا؟ ابن البکاء الاکبر نے کہا کہ میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا ہاں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ مجعول ساختہ ہے۔[۳۷۸] عقل اور نقل، اعتزال اور سنت کے مابین ہونے والی یہ معرکہ آرائی مامون کے عہد میں تو کسی حتمی نتیجہ کو نہ پہنچ سکی ہاں یہ ضرور ہوا کہ سرکاری سطح پر ایک متفقہ عقیدے کی تشکیل اور اس کے نفاذ کی خواہش بالآخر متوکل کے عہد میں علمائے حدیث کی سبقت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اعتزال پر سنت نے فتح پائی اور احمد بن حنبل کو عین سرکاری سرپرستی میں اسلام کے عوامی منشور کی تدوین کا شرف حاصل ہوا۔ آگے چل کر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ان ہی خطوط پر منتج ہوا جس کی بنیاد ابن حنبل ڈال گئے تھے۔

متوکل کے عہد میں حکومت کی پالیسی میں اچانک تبدیلی واقع ہوئی۔ حکومت کو شاید اس بات کا اندازہ ہو گیا تھا کہ وہ علمائے آثار کی حمایت اور شرکت کے بغیر کسی متفقہ اسلامی قالب کی تشکیل نہیں کر سکتی۔ ابن حنبل جو اب تک حکومت کے زیر عتاب رہے تھے، زبردست استقامت کے سبب علمائے حق کی علامت کے طور پر دیکھے جانے لگے

تھے۔ اس واقعہ نے نہ صرف ان کے قد وقامت میں اضافہ کیا تھا بلکہ ان کی قربانیاں علمائے آثار کی مقبولیت میں اضافہ کا سبب بن گئی تھیں۔ دوسری طرف مرقد حسینؓ پر محبان آلِ بیت کا ہجوم بڑھتا جاتا تھا جہاں پسِ پردہ ایک خوفناک سیاسی تحریک کی آبیاری ہو رہی تھی۔ متوکل کے لیے بیک وقت بہت سے محاذ کا کھولنا مناسب نہ تھا۔ دوسری طرف مروجہ معتزلی عقیدے کی ترویج واشاعت سے بھی کسی مفید نتیجہ کی امید جاتی رہی تھی۔ سو متوکل نے زوال زدہ تحریک اعتزال کا قائد بنے رہنے کے بجائے خود کو محی السنّہ کی حیثیت سے پیش کرنا مناسب جانا۔ اس نے اگر ایک طرف مرقدِ حسین کی مسماری کے احکامات جاری کیئے تو دوسری طرف شیخین اور امہات المومنین کے خلاف سبّ وشتم کو قابل تعذیر جرم قرار دیا۔[۳۷۹] عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے امتیازی نشان مقرر ہوئے، ان کے لیے عوامی جلسوں میں صلیب نکالنے کی ممانعت ہوئی اور اقوام غیر کی نو تعمیر شدہ معابد کے انہدام کے احکام جاری ہوئے۔ حتیٰ کہ عیسائیوں سے تعلیم حاصل کرنا بھی جرم قرار پایا۔[۳۸۰] احمد بن حنبل جو کچھ تو اپنی کبرسنی اور کچھ اپنی ثابت قدمی کے سبب علمائے آثار کے عزت و وقار کی علامت بن گئے تھے، خلیفہ متوکل کے مشیر خاص قرار پائے۔ حکومت میں ابن حنبل کی مشاورانہ شمولیت سے اگر ایک طرف علمائے آثار کو اسلام کے ریاستی قالب کی تشکیل میں شرکت کا موقع ملا تو دوسری طرف خلیفہ نے گویا اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ مامون اور اس کے پیش روؤں کی طرح ایسا امام نہیں جس کے ہاتھوں میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کا ارتکاز ہو۔ ابن حنبل کی شمولیت بھی گویا اس موقف کا اظہار تھا کہ علماء خلیفہ جبر کے تمام تر انحرافات کے باوجود اس وقت تک اس کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھیں گے جب تک کہ وہ بعض بنیادی شرائط کی پاسداری کرتا رہے۔ مثلاً جمعہ، عیدین اور حج کا اہتمام بجالائے۔ اگر ایسا ہوتا رہے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ حکومت کے خلاف تلوار نہ اٹھائیں اور اسے زکوٰۃ وعشر کی رقم ادا کرتے رہیں۔[۳۸۱] انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ایک قرشی خلیفہ کے خلاف کسی کو خروج کا اختیار نہیں ہے۔ خلیفہ کو اپنے نائب کی نامزدگی کا حق بھی حاصل ہے۔ اور یہ کہ بعد کے خلفاء چونکہ راشدون خلفاء کے ضمن میں نہیں آتے اس لیے امت کو ان کے مثالی نظائر یا احکام کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ کہ غلبہ یا استیلاء سے قائم ہونے والی خلافت فتنہ، خانہ جنگی یا خروج کے لئے جواز نہیں بن سکتی۔

اب تک دین و ریاست کی ثنویت سے مسلمان نا آشنا تھے۔ علماء وخلفاء کے مابین ہونے والے ٹکراؤ پر بسا اوقات دین ودنیا کی دھوپ چھاؤں یا ثنویت کا مبہم احساس اگر پایا بھی جاتا تو کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ بحرانی اور عبوری دور کی دینی تعبیر کو کبھی اسلام کے مستند قالب کی حیثیت مل سکتی ہے۔ اب حکومت میں ابن حنبل کیمشاورتی شرکت نے مسلم معاشرے میں چرچ اور ریاست کی تقسیم کی راہ ہموار کر دی۔ خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہ رہا کہ وہ امام المسلمین کی حیثیت سے غایت شرع کا شناور بھی ہو کہ اب یہ کام شیخ الاسلام کا سمجھا جاتا تھا جس کی پہلی باضابطہ

علامت کے طور پر ابن حنبل منصّہ شہود پر آئے تھے۔ ابن حنبل کی نظری اصلاحات نے اہل السنّت والجماعت والآثار[۳۸۲] کے نام سے ایک ایسے فرقہ کی بنیاد رکھی جو اپنی وسعتِ قلبی کے سبب متضاد اور متخالف رویوں کے قبول وجذب کی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ مجسمہ ہوں یا مشبّہ، معتزلی ہوں یا اشعری، علمائے کلام ہوں یا علمائے آثار، فقہائے ظاہر ہوں یا خلفائے باطن ان سبھوں کے لیے اس نئے نظری خیمہ میں پناہ کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ خود نظامِ وقت کے لیے بھی ایسے علماء اور ان کے متبعین میں بڑی کشش تھی جو خلیفۂ وقت کو نماز، روزے کی شرط پر پالیسی امور میں کھلی چھوٹ دے دیں۔ اس کے انحرافِ عملی اور فکری پر اس سے کوئی اعراض نہ کریں۔ منحرف اور غاصب قرشی خلیفہ کے اتباع کو اپنا دینی فریضہ جانیں۔ کہنے کو تو یہ اہل السنّت والجماعت والآثار کا گروہ تھا لیکن فی الواقع اس میں الجماعت کی کوئی خو بو نہ تھی کہ یہاں متضاد اور متحارب فقہی گروہوں کو بیک وقت برحق تسلیم کرلیا گیا تھا۔ ہر گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ حق صرف اس کے ساتھ ہے۔ اجتماعیت کی یہ مصنوعی تشکیل اور متفقہ قالب کی تلاش کی یہ خواہش ہر قدم پر ایک نئی نظری مصالحت کی طالب تھی۔ الجماعت کی تشکیل میں کبھی تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی گئی تو کبھی تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ تب جا کر کہیں اسلام کا یہ عوامی قالب تیار ہوا جسے آج ہم اہل السنّت والجماعت کا نام دیتے ہیں، جس کے منجمد تاریخی بیانات کو گذرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ آیئے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ شیعوں کے منصوص اماموں کی طرح خلفائے اربعہ کا عقیدہ جو سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا ہے اس کی تشکیل کا سہرا آخر کس کے سر ہے۔

خلفائے اربعہ

گو کہ عباسی خلافت کی ابتدا سے ہی عمین المکرمین (الحمزہ والعباس) کے ساتھ حضرت علیؓ کا نام بھی خطبہ میں شامل کرلیا گیا تھا البتہ اس وقت کسی کو یہ خیال نہ آیا تھا کہ علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهديين میں حضرت علیؓ بھی شامل ہیں۔ حضرت علیؓ کی علوئے مرتبت کے باوجود بہت سے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی خلافت پوری طرح مستحکم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی اس پر اتفاق عام ہو پایا تھا۔ اس لیے خلفائے راشدین المہدیین کا تذکرہ خلفائے ثلاثہ پر تمام سمجھا جاتا تھا۔ ابن حنبل نے پہلی بار حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفۂ راشد کی حیثیت سے فکر جمہور میں داخل کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسئلۂ خلافت پر مسلمانوں میں اختلافِ فکر ونظر کی معرکہ آرائی عروج پر تھی۔ روافض خلفائے ثلاثہ کی شان میں گستاخی کرتے جو ان کے خیال میں، علیؓ کا حق غصب کرنے کے مرتکب ہوئے تھے۔ خوارج

عثمانؓ، معاویہؓ، علیؓ اور عمرو بن عاصؓ کی شان میں گستاخی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے کہ ان آخرالذکر تین افراد کے باہمی جھگڑوں نے، ان کے خیال میں، امت کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ ایسی صورت میں احمد بن حنبل نے ایک معتدل اور مصالحانہ موقف کی طرح ڈالی۔ ایک طرف تو آپ نے علیؓ کو چوتھا خلیفۂ راشد قرار دیا اور دوسری طرف اصحاب نبیؐ کے خلاف چلنے والی زبانوں کو بند کرنے کی کوشش کی۔ گو کہ اس مقصد کے حصول میں انھیں تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینا پڑی کہ محمد رسولؐ اللہ کے گرد والذین معہٗ کے تقدیسی حلقے میں بہت سے غیر مستحق نفوس بھی داخل ہو گئے۔[۳۸۳]

حضرت علیؓ کو چوتھے خلیفہ راشد کا مقام عطا کرنا احمد بن حنبل کا ایک اجتہادی موقف تھا۔ یہ گویا تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی ایک مصالحانہ کوشش تھی۔ کہا جاتا ہے کہ احمد بن حنبل کے اس موقف کی بھنک جب دوسرے علمائے سنت کو ہوئی تو ان کا ایک گروہ احمد بن حنبل سے مباحثہ کے لیے پہنچا۔ کہنے لگا اے ابوعبداللہ! علیؓ کو خلفائے ثلاثہ کے ساتھ ملحق کرنا اور انھیں اس مقام پر رکھنا طلحہؓ اور زبیرؓ کی تنقیص ہے۔ کیا آپ نے ابن عمر کا وہ قول نہیں سنا کہ ہم عہدِ رسولؐ میں کسی کو بھی ابوبکرؓ سے افضل نہیں سمجھتے تھے ان کے بعد عمرؓ کا درجہ تھا اور پھر عثمانؓ کا اور اس کے بعد تو سارے اصحابِ نبیؐ برابر تھے، ان میں سے ہم کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔[۳۸۴] ابن حنبل کی دلیل تھی کہ عمرؓ اپنے بیٹے سے افضل ہیں، جو علیؓ کو مسلمانوں کا خلیفہ بنانے پر راضی تھے اور انھوں نے علیؓ کو اصحاب شوریٰ میں نامزد بھی کیا تھا، علیؓ نے خود اپنے لیے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا پھر میرے لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ میں انھیں امیر المومنین کے منصب سے ساقط کر دوں۔[۳۸۵]

سیوطی نے عمر بن عبدالعزیز کے ایک خطبہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لوگو! تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ جو رسولؐ اور ان کے دو دوستوں کی سنت ہے وہ دین ہے ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور اس کی حد میں رہتے ہیں اور ان دونوں کی سنت کے علاوہ کسی کی بات نہیں مانتے۔[۳۸۶] اموی خلافت کے زمانے میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ چوتھے خلیفہ کی حیثیت سے امیر معاویہؓ کا نام لیا جاتا تھا۔ ایسا اس لیے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پوری طرح قائم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی ان کے عہد میں مقصدِ خلافت حاصل ہوا تھا (لم تتم ولم یحصل مقصودها)۔ لوگ کہتے تھے کہ معاویہؓ کی خلافت پر مسلمان متفق ہو گئے تھے جب کہ علیؓ کی خلافت پر ایسا نہ ہو سکا تھا۔[۳۸۷] بنوامیہ کے زوال کے بعد بھی بلادِ مغرب میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا ذکر چوتھے خلیفہ کے طور پر کیا جاتا تھا۔ حضرت علیؓ کے ذکر سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا اس لیے کہ اس عہد تک اکثر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ علیؓ کی امامت پوری طرح قائم نہیں ہو پائی تھی اور انھیں تمام مسلمانوں کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ بلکہ جن لوگوں کی زبانیں اصحابِ محمدؐ کی شان میں گستاخ تھیں یا جو سیاسی مصالح کے شکار تھے وہ سیاستِ علیؓ کی برملا تنقیص سے باز نہ آتے اور انھیں امت

کے انتشار کے لیے متہم کرتے۔ سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں حضرت علیؓ پر سبّ وشتم پر روک لگائی اور پھر آلِ عباس کے عہد میں معاویہؓ کی جگہ علیؓ کا نام خطبہ کا حصّہ بنا۔ البتہ یہ خیال کہ خلفائے راشدین سے ابوبکرؓ وعمرؓ اور عثمانؓ وعلیؓ مراد ہیں، جن کے اتباع کی طرف حدیث مذکور میں اشارہ ہے تو اس تعبیر کا سب سے پہلا اظہار احمد بن حنبل نے کیا۔ آنے والے دنوں میں ان خلفائے اربعہ کو اسی تاریخی ترتیب کے ساتھ برگزیدگی کا حامل سمجھنا عامۃ الناس کے لیے عقیدے کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اب کسی کو اس بات کا خیال بھی نہیں آتا کہ حضرت علیؓ کی خلافت، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، لم تتم ولم یحصل مقصودھا۔ اور نہ ہی کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین میں ان چار بزرگوں کی شمولیت تیسری صدی کے ایک مجتہد کا فیصلہ ہے جسے اس کی تاریخی بصیرت کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، مسلمانوں کے مسلّمہ عقیدے کے طور پر نہیں۔

خطبۂ عباسیہ بنام عقیدہ اہل سنّت

اسلام کے متفقہ قالب کی تشکیل میں جمعہ کے خطبوں، خاص طور پر خطبۂ ثانیہ کا بھی اہم رول رہا ہے جس کے ذریعہ صدر اول کی تاریخ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ سچ پوچھئے تو آلِ عباس نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے تاریخ کو ازسرِ نو لکھنے کی کوشش کی اور پھر جمعہ کے خطبہ کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے بھرپور استعمال کیا۔ خلیفۂ اول ابوبکرؓ کا خطبہ صرف رسولؐ اللہ کی ذات مبارکہ پر صلوٰۃ وسلام پر ختم ہوجاتا تھا۔ خلفائے اربعہ کے عہد تک کسی صحابی اور قرابت دارِ نبیؐ کے تذکرے سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا۔ حضرت علیؓ کے عہد میں جب مسلمانوں میں سیاسی نزاع واقع ہوگیا اور بعض جری زبانیں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی تنقیص میں چلنے لگیں، خوارج نے علیؓ اور معاویہؓ دونوں گروہوں کو گمراہ قرار دے ڈالا تو اس صورتِ حال کے ازالے کے لیے حضرت معاویہؓ کے عہد سے خلفائے ثلاثہ کا ذکر خطبوں میں کیا جانے لگا۔ آگے چل کر اموی خلفاء نے خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا نام بھی خطبہ میں ملحق کر لیا۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد ریاستی پالیسی میں تبدیلی کے ساتھ خطبہ کا قالب بھی یکسر تبدیل ہوگیا۔ خلیفہ منصور نے معاویہؓ کے بجائے چوتھے خلیفہ کے طور پر حضرت علیؓ کا نام شامل کیا۔ لیکن صرف اتنی تبدیلی سے عباسی خلافت کو نظری جواز فراہم نہیں ہوسکتا تھا۔ لہٰذا حضرت عباس کا حوالہ باضابطہ خطبہ کا حصّہ بنایا گیا۔ عمّین مکرمین یعنی حضرت حمزہؓ اور عباسؓ کا ذکر خطبہ میں شامل ہوا۔ ایسا اس لیے کہ آلِ عباسؓ یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ رسولؐ اللہ کی وفات کے وقت حضرت عباسؓ کے علاوہ ان کے مرد ورثاء میں کوئی اور باقی نہ تھا لہٰذا خلافت پر آلِ عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ پہلے عباسی خلیفہ

ابوالعباس السفاح نے بیعتِ خلافت کے بعد کوفہ کی مسجد میں جو خطبہ دیا تھا اور اس کی ہمنوائی میں ان کے چچا داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے جو تقریر کی تھی اس میں آیت تطہیر اور آیت مودّہ کے حوالے سے خلافت پر اپنے استحقاق کی بات کہی گئی تھی: اعلموا ان هذا الامر فینا لیس بخارج عنّا حتیٰ نسلموه الی عیسیٰ بن مریم۔ **اور یہ کہ اہل کوفہ کی جان و مال کی حفاظت ان پر اللہ اور اس کے رسولؐ اور حضرت عباسؓ کے حوالے سے واجب ہے:** فلكم علینا ذمة الله ذمة رسوله و ذمة العباس۔[۳۸۸] **جمعہ کے خطبہ میں ذکر آل عباسؓ کی شمولیت اور اسے جمہور مسلمانوں کے سیاسی عقیدے کا حصّہ قرار دینا دراصل سیاسی مصالح کے تحت تھا اور اسی رعایت سے ازراہِ مصلحت حضرت حمزہؓ کا ذکر بھی شامل کر لیا گیا تھا تاکہ کسی قدر توازن کا احساس باقی رہے۔ اس کے علاوہ حدیث ِکسا کا عباسی ورژن جسے ترمذی اور صوائق المحرقہ وغیرہ نے نقل کیا، اس کے دعائیہ جملے بھی خطبہ میں شامل کر لیے گئے۔ آنے والے دنوں میں اہل سنت کی مسجدوں میں خطیب بڑے ذوق و شوق سے یہ دعا پڑھنے لگا:** اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة و باطنة لاتغادر ذنبا **کہ اے اللہ عباس کی مغفرت فرما اور ان کی اولاد کو اس طرح بخش دے کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔ آگے چل کر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد جب آلِ فاطمہؓ کی فضیلت کے چرچے عام ہوئے اور آلِ فاطمہؓ کے سلسلے میں نفس ذکیہ کا وہ نقطہ نظر[۳۸۹] جس کے مطابق فاطمہؓ کو** سیدة النساء العالمین **اور حسنؓ و حسینؓ کو** سیدا شباب اهل الجنة **کے منصب پر فائز سمجھا گیا، اس کی پشت پر ریاست کی قوت آ گئی تو آلِ فاطمہؓ کا یہ تقدیسی تذکرہ فاطمی خطبہ کا حصّہ بن گیا۔ فاطمی داعیوں نے ریاست کی قوت سے فائدہ اٹھا کر جس خاموش سبک رفتاری کے ساتھ فضیلت آلِ فاطمہؓ کا چرچا عام کیا اس سے عالم اسلام کا کوئی خطّہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر سنّی اسلام کے مبلغین کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اسے متوازن عقیدے کے طور پر اپنے خطبہ میں شامل نہ کرتے۔ کوئی پانچ سو برسوں تک جب تک عباسی خلافت باقی رہی خلفائے اربعہ کے ساتھ ساتھ آلِ عباس کی مدح اور ان کی اولاد کے اگلے پچھلے تمام گناہوں سے بخشش و نجات کی دعا سنّی عقیدہ کا اظہار سمجھی گئی۔ حسنؓ، حسینؓ کو** سیدا شباب اهل الجنة **کے لقب سے یاد کرنا اور فاطمہؓ کو** سیدة النساء اهل الجنة **قرار دینا سنّی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون خطبۂ عباسی کا مختلف بلاد و امصار میں جاری ہو جانا تقلید سلف کے سبب تھا۔[۳۹۰] خلافت عباسی کے بعد بھی عباسی خلفائے مصر کے زمانے میں کوئی تین سو سال اس خطبہ کو اہل سنت کے عقیدے کے طور پر پڑھا جاتا رہا۔ بلکہ ترک سلطان سلیم خان اول نے جب خلافت کو ترکی قالب عطا کر دیا جب بھی مختلف بلاد و امصار میں یہ خطبہ جاری رہا۔ بلکہ آج بھی بلادِ عجم کی مسجدوں میں سنّی خطیب نہایت خشوع خضوع کے ساتھ خدا سے اپنا یہ اصرار جاری رکھے ہوئے ہے کہ بار الٰہا اولادِ عباسؓ کی ایسی مغفرت فرما کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں اور کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ**

جائے۔

آلِ عباسؓ کی موروثی خلافت جسے عباسی حدیثِ کسا کے مطابق رسولؐ اللہ نے ان کی اولاد میں تا قیامت برقرار رہنے کی دعا کی تھی (واجعل الخلافه فيهم) اور جس کے حوالے سے تنصیبِ خلافت کے موقع پر اپنی تائیدی تقریر میں داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعلموا ان هذا الامر فينا یعنی خلافت ہمارے لیے ہی مقدر کی گئی ہے یہاں تک کہ ہم اسے آخر میں عیسیٰؑ بن مریم کے حوالے کر دیں، تاریخ کی کسوٹی پر پوری نہیں اتر سکی۔ خطبۂ عباسی کی بنیادی دلیل کے خلاف عرصہ ہوا تاریخ نے اپنا فیصلہ صادر کر دیا۔ لہٰذا یہ خیال کہ خلافت آلِ عباسؓ، آلِ فاطمہؓ یا ائمہ اہل بیت کا حصّہ ہے یا یہ خیال کہ صرف قبیلۂ قریش کے لوگ ہی سیادت کے حقدار ہیں تاریخ کی میزان پر ساقط الاعتبار قرار پا چکے ہیں۔ دوسری اور تیسری صدی کے مقابلے میں آج ہم نسبتاً کہیں بہتر پوزیشن میں ہیں کہ استحقاقِ خلافت سے متعلق مختلف دعاوی اور روایتوں کو کمالِ معروضیت کے ساتھ دیکھ سکیں کہ آج ان دعاوی پر تاریخ کا بے لاگ فیصلہ بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان امور کو وقتی اور نزاعی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے عقیدے کے طور پر دیکھا جائے۔

یہ تو تھی آلِ عباسؓ کی دائمی خلافت کی حقیقت جسے وہ حضرت مسیحؑ کے حوالے کرنے سے پہلے ہی سیاسی افق سے غائب ہو گئے۔ رہا خلفائے اربعہ کے سلسلے میں تقدیسی بیان تو گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ خلفائے راشدین المہدیین کے ضمن میں خلفائے اربعہ کی تخصیص (بشمول حضرت علیؓ) ابن حنبل کا ذاتی اجتہاد ہے ورنہ اموی عہد میں علیؓ کے بجائے معاویہؓ کا نام لینا تاریخ سے ثابت ہے۔ سیاسی نظام کی تبدیلی بسا اوقات تاریخی نقطۂ نظر میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ اسے عقیدے کا تقدس نہیں ملنا چاہیے۔ رہا خطبہ میں مناقبِ آلِ بیت کا تذکرہ تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل ایمان کے لیے رسولؐ اللہ کی ذریت اور خاص طور پر ان اقارب کے لیے جنھوں نے اس مشن میں آپؐ کی بھرپور حمایت بھی کی ہو تعلق خاص کی سزاوار ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہماری الفت و محبت صرف ان شخصیتوں تک محدود نہیں ہونی چاہیے جو سیاسی نظام کا حوالہ بن جانے کے سبب شہرتِ عام کے درجے کو پہنچے۔ بلکہ ہماری الفت و مودت کے حقدار وہ عزیز و اقارب بھی ہیں جو اپنی بھرپور قربانیوں اور جلالت و عظمت کے باوجود سیاسی discourse کا حصّہ بننے سے رہ گئے۔ آپؐ کی بڑی بیٹی زینبؓ جن کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ جو جنگ یرموک میں شہید ہوئے اور دوسری اور چوتھی بیٹی رقیہؓ اور کلثومؓ جنھوں نے مدینے میں وفات پائی، اپنے والد کے مشن میں ہمیشہ شریک و سہیم رہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کی قربانیوں اور قرابت پر خطِ تنسیخ پھیر دیا جائے۔[۳۹۱] جب تاریخ کو سیاسی مقاصد کی خاطر از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب یہ نو ساختہ تاریخ مذہب کی زبان اور اس کے لب و لہجہ میں کثرت سے بیان ہوتی

ہے تو ان بیانات پر گزرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کا سا احتمال ہونے لگتا ہے۔ خطبۂ عباسیہ کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ ابن نباتہ[۳۹۲] اور دوسرے بزرگوں کی تصنیفی کاوشوں نے مختلف بلاد و امصار میں ایسے خطباء و ائمہّ کی ایک بڑی تعداد پیدا کردی جو عباسی خطبہ کی مجموعی فضا کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ ان خطبوں کو پسندیدہ تاریخی بیان کے بجائے جملہ مسلمانوں کے متفقہ سیاسی عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔

ائمۂ اربعہ اور سنّی اسلام

پہلی جلد میں ہم اس بارے میں قدرے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں کہ ائمہ اربعہ جن کے بغیر آج سنّی اسلام کو متصور کرنا مشکل ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہیں۔ انھیں دین کی تشریح و تعبیر اور فقہ کی تدوین پر اللہ نے مامور کیا اور نہ ہی اس کے رسولؐ نے اور نہ ہی ان حضرات کو صحابہ کرامؓ کی صحبت میسّر آئی۔ ابتدائی صدیوں میں جب علمائے حدیث اور علمائے فقہ و کلام کی سرحدیں واضح نہ تھیں، عالم اسلام کے ہر قابل ذکر شہر میں ایسے علماء کی قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو مختلف پیش آمدہ مسائل پر اپنے علم و بصیرت کی روشنی میں رائے زنی کر سکیں۔ منہجِ علمی کے اختلاف اور ذاتی طبع و رجحانات کے سبب ان میں سے بعض لوگ اصحاب الحدیث کہے جاتے اور بعضوں کو اصحاب الرائے یا اہل النظر اور اہل القیاس کا نام دیا جاتا۔ مدینہ میں حسن بصری (متوفی ۴۳۰ھ)، اور مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ھ)، شام میں اوزاعی (متوفی ۱۵۶ھ)، کوفہ میں ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ)، اور سفیان ثوری (متوفی ۱۶۴ھ)، مصر میں لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، اور شافعی (متوفی ۲۰۴ھ)، مکہ میں سفیان بن عینیہ (متوفی ۱۹۸ھ)، نیشاپور میں اسحاق بن ابراہیم معروف بہ ابن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ)، اور بغداد میں ابراہیم بن خالد ابوثور، (متوفی ۲۴۰ھ)، ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ)، داؤد بن علی الظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) اور ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) اپنے وقتوں میں منارۂ نور سمجھے جاتے تھے۔ یہ تو چند نمایاں نام ہیں جو اپنے اصحاب اور شاگردوں کی کثرت کے سبب خاصے معروف ہیں ورنہ مختلف بلاد و امصار میں ایسے اصحاب الرائے علمائے فن کی تعداد سو سے زائد جا پہنچتی ہے جو اپنے علم و فضل میں ابوحنیفہ اور شافعی کے ہم پلہ سمجھے جاتے تھے۔ البتہ ابتدائی تین صدیوں میں ان علمائے فن کی منہجی اور مسلکی شناخت واضح نہ تھی۔ مثال کے طور پر مقدیسی کے عہد (دسویں صدی عیسوی) میں احمد بن حنبل، اوزاعی، ابن منذر اور اسحاق بن راہویہ اصحاب الحدیث میں شمار ہوتے تھے۔ فقیہ کی حیثیت سے ان کی شناخت کا مستحکم ہونا ابھی باقی تھا[۳۹۳] جبکہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور داؤد ظاہری کو اساطینِ فقہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کی ابتداء میں مشہور اساطین فقہ میں شافعی، مالک، سفیان

ثوری، ابوحنفیہ اور داؤد ظاہری کا شمار ہوتا تھا۔ اس وقت تک احمد بن حنبل کی شہرت محدث کی حیثیت سے تھی۔ فقہ ان کا میدان تھا اور نہ ہی انھیں فقیہ سمجھا جاتا تھا۔ ابن قتیبہ کے نزدیک آپ صرف محدث تھے اور ابن جریر طبری تو آپ کے فقیہ ہونے کا باقاعدہ انکار کرتے تھے۔[۳۹۴] ابن حنبل جن کے سر خلفائے اربعہ کے تصور کی تشکیل کا سہرا ہے خود وہ اپنے عہد میں، بلکہ بہت بعد تک ائمہ اربعہ میں شمار نہیں کئے جاتے تھے۔

تاریخ اور مذہب کے طالب علم کے لیے یہ سوال سخت ذہنی خلجان کا باعث رہا ہے کہ ابتدائی صدیوں کے درجنوں فقہی مسالک آخر کیوں فنا ہو گئے اور یہ جو چار مسالک ایک تغیر وانقلاب کے عمل سے گزر کر ہم تک پہنچے ہیں انھیں دین کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کا آخر نظری جواز کیا ہے؟ یہ چاروں مکاتب فکر باہم متحارب اور متخالف راستے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نماز، روزہ ہو یا حج وزکوٰۃ، نکاح وطلاق کا معاملہ ہو یا وراثت کی تقسیم کا معاملہ، ہر مسئلہ پر ان میں باہمی اختلاف موجود ہے۔ صدیوں سے فقہی اور مسلکی اختلافات نے امت کی وحدت کو پارہ پارہ کر رکھا ہے۔ یہ تمام ائمہ اور ان کے متبعین جو اپنی منجمد فکر کے سبب صدیوں سے باہم حالت جنگ میں ہیں اور جن کی خون آشام فتنہ خیزیوں سے ہماری تاریخ داغدار اور شرمسار ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ اسے دین کے نام پر تقدس عطا کر دیا گیا ہے اور اس کے خلاف کسی مؤثر تجدیدی اور فکری مساعی کی بات بھی ہمارے ذہنوں میں نہیں آتی؟

مقدیسی نے اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اس عہد کے دوسرے اساطینِ فقہ اور ان کے فقہی مکاتب کیوں غائب ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر عہد میں معاشرے کو ایسے اصحاب فن کی ضرورت ہوتی ہے جو کتاب وسنت کی روشنی میں معاصر معاشرے کی رہنمائی کا کام انجام دے سکیں۔ یہ لوگ چونکہ من جانب اللہ مامور نہیں ہوتے اور ان کی نگاہِ دوررس ایک خاص عہد تک دیکھنے کا ہی یارا رکھتی ہے اس لیے یہ اپنے اپنے عہد میں رشد وہدایت کا کام انجام دینے کے بعد پردۂ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ سو گزرتے وقتوں کے ساتھ درجنوں مکاتب فکر کے غیاب پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے۔ تعجب تو اس بات پر ہونا چاہیے اور پوچھنے کا سوال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے یہ چار مکاتب فکر جنھیں اپنے عہد میں رشد وہدایت کا فریضہ انجام دینے کے بعد تاریخ کی زینت بن جانا چاہیے تھا انھیں کیونکر حیات دوام مل گئی اور یہ کیسے ممکن ہوا کہ آنے والوں کے لیے ان تقدیسی حوالوں کے بغیر مذہبی زندگی کا کوئی تصور ممکن نہ رہا۔ مقدیسی چونکہ بنیادی طور پر ایک جغرافیہ داں تھے انھوں نے اس سوال کو اسی فن کی روشنی میں فیصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو علماء قافلۂ حج کے راستوں سے دور اپنے درس وارشاد کی مجلسیں سجائے رہے ان کے مدرسۂ فکر کو نمو کے وہ مواقع نہ ملے اور نہ ہی آگے چل کر اس کی ترویج واشاعت کا سلسلہ جاری رہ سکا۔ ابن عامر (متوفی ۱۱۸ھ) کی مثال دیتے ہوئے مقدیسی کہتے ہیں کہ اگر وہ مصر کے بجائے حجاز یا عراق میں ہوتے

تو ان کی شہرت کا چار سو ڈنکا بجتا۔ ہمارے خیال میں مقدیسی کا یہ نقطۂ نظر اس لیے لائق اعتناء نہیں کہ اگر صرف مرکزی شاہراہوں سے رابطہ یا بڑے شہروں میں موجودگی کسی مکتبۂ فکر کو دوام عطا کرنے کا سبب ہوتی تو آخر کیا وجہ ہے کہ ابن جریر طبری جیسے جلیل القدر عالم جن کی تفسیر ام التفاسیر کہلاتی ہے اور جن کی تاریخ کو ام التواریخ کا مقام حاصل ہے، ان کی بنفسِ نفیس بغداد میں موجودگی کے باوجود کوئی ڈیڑھ سو سالوں کے اندر ان کا مدرسۂ فکر ٹھٹھر کر رہ گیا؟ ہمارے خیال میں ائمہ اربعہ کو دوام اور تقدیس عطا کیا جانا ہماری بحرانی تاریخ کا ایک اتفاقی حادثہ ہے۔ حالات کچھ اس طرح آگے بڑھتے گئے کہ ان کی باگ پر کسی کا کنٹرول نہ رہا اور جب ہماری آنکھیں کھلیں تو ائمۂ اربعہ کا یہ پتھر اتنا تقدس اختیار کر چکا تھا کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اسے صرف چوم کر چھوڑ دینے میں عافیت جانی۔

بعض مستشرقین نے، جو بالعموم شوقِ جستجو میں نئے نتائج پر پہنچنے میں عجلت کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کا تصور متوکل کے عہد میں تشکیل پا چکا تھا۔[۳۹۵] یہ خیال نہ صرف یہ کہ گمراہ کن ہے بلکہ احمد بن حنبل کی جلالتِ مرتبت پر بھی اس سے حرف آتا ہے۔ اگر متوکل نے واقعتاً ان چار فقہی اسکولوں کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا ہوتا تو پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ پانچویں صدی کے آخر تک بغداد کے علمی افق پر ظاہری اور جریری مدرسۂ فکر کی چھل پہل باقی رہتی۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ ابن حنبل کو ایک فقیہ یا دوسرے مدرسۂ فقہ کے مقابلہ میں ایک نئے مکتب فکر کے بانی کی حیثیت سے دیکھنے کا رواج ان کی زندگی میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ عباسی بغداد میں جب مسجد سے الگ مدرسوں کے قیام کا سلسلہ چل نکلا تو ان مدرسوں میں حنفی، شافعی اور حنبلی مسالک کی تعلیم ہونے لگی۔ شافعیوں کو نظام الملک کی سرپرستی حاصل تھی تو دوسری طرف سلاجقہ حنفی مدرسوں کی سرپرستی کر رہے تھے۔ حنبلی خیمہ جو کبھی سرکاری سرپرستی کے مزے لے چکا تھا اب بغداد کے چند تاجروں کی مدد سے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے تھا۔[۳۹۶] اس کے علاوہ دوسرے مکاتب فکر یا تو غائب ہو چکے تھے یا غیاب کی راہ پر گامزن تھے۔ ادھر افریقہ اور اندلس میں فقہ مالکی کے چرچے عام تھے۔ گویا چاروں مکاتب فکر جن پر اقتدار کی دھوپ چھاؤں کا سماں تھا اپنے عہد زریں میں نظام وقت کی مراعات کے نتیجے میں چمکے تھے۔ اسی مدینہ میں لیث بن سعد کی فقہ تاریخ کے صفحات میں گم ہوگئی کہ وہ خلیفہ منصور کے مخالفین میں سے تھے۔ اس کے برعکس امام مالک سرکاری نوازشوں سے نہ صرف یہ کہ متمتع ہوئے بلکہ موطا کی ترتیب خلیفہ منصور کی ایماء پر عمل میں آئی۔ ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابویوسف اور امام محمد اپنے عہد کی عباسی خلافت میں کلیدی رول ادا کرتے رہے۔ عہد متوکل میں ابن حنبل کے اثر و رسوخ کا تذکرہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ شافعی مسلک کی سرپرستی کے لیے تو نظام الملک نے باقاعدہ مدرسوں کا جال ہی بچھا دیا تھا۔ بغداد میں عباسی خلافت جب تک قائم رہی فقہی مسالک کے عروج و زوال پر دھوپ چھاؤں کا گمان ہوتا رہا۔ کسی کو پتہ نہ تھا کہ کل کون

ابھرے گا اور کون تاریخ کے بھنور میں ہمیشہ کے لیے غائب ہو جائے گا۔ البتہ ٦٦٥ھ میں ملک الظاہر شاہ بیبرس بندوق داری کے اس حکم سے، جس میں اس نے چاروں فقہی مسالک کے لیے علیحدہ علیحدہ قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا تھا، ان چار فقہی مکاتب کو گویا حیات دوام مل گئی۔ آگے چل کر نویں صدی کی ابتداء میں فرح بن برقوق نے حرم کعبہ میں چار علیحدہ مصلّوں کا بھی انتظام کر دیا۔

دینِ حق را چہار مذہب ساختند
رخنہ در دینِ نبی انداختند

کوئی پانچ سو سالوں تک ملت واحدہ کی دعویدار امت ایک ہی مسجد میں علیحدہ علیحدہ فقہی نمازیں پڑھتی رہی۔ اس دوران امت میں بڑی جلیل القدر شخصیتیں اور مجتہدین پیدا ہوتے رہے لیکن کسی کو اس انحرافِ عظیم کے تدارک کی توفیق اور ہمت نہ ہوئی۔ حرم کے چار مصلّوں سے تو نجدی بدوؤں نے بیسویں صدی کی ابتداء میں اس امت کو نجات دلا دی البتہ چار ائمہ کا تقدیسی تصور آج بھی ہمارے نظری اور فکری انتشار کا سبب بنا ہوا ہے۔

اشعریت بنام عقیدۂ اہل سنّت

غایتِ وحی انسانی دل و دماغ پر مختلف انداز سے اور مختلف سطحوں پر منکشف ہوتی ہے۔ سمجھنے والا وحی سے کیا کچھ سمجھتا ہے اس کا انحصار بڑی حد تک اس کی قلبی آمادگی، فکری پسِ منظر اور ذہنی وارفتگی پر ہوتا ہے۔ بسا اوقات سامع کے دل و دماغ پر وحی کے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں انہیں الفاظ میں بیان کرنا دوسروں کے لیے التباسِ فکر و نظر کا باعث ہو سکتا ہے کہ الفاظ کی محدود تنگنائی اس پیچیدہ شخصی تجربہ کے اظہار پر ہمیشہ مانع رہی ہے۔ مثال کے طور پر حکایتِ موسیٰ کے اس دہقانی کو لیجیے جس کے دل میں یہ آرزو پل رہی تھی کہ اگر اسے ذات باری تعالیٰ کی محبوب ہستی کا دیدار ہو جائے تو وہ اس کی خاطر میں کوئی کمی نہ اٹھا رکھے گا۔ وہ اس کی ہر ممکنہ آرائش و زیبائش کرے گا، اس کے بال جھاڑے گا اور اس کی جوئیں نکالے گا۔ ذاتِ باری کا یہ دہقانی تصور توحید کے تصور سے بظاہر خواہ کتنا ہی مغائر ہو اس میں خدا کے تئیں بندے کی وارفتگی اور سپردگی کے داعیات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ وحی کے اس شخصی response کو اس لیے بھی یکسر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ ذاتِ باری کے سلسلے میں دوسرے عالمانہ بیانات بھی حقیقت سے اتنے ہی دور ہیں جتنا کہ یہ دہقانی تصور۔ پھر غایتِ وحی سے مرتب ہونے والے ذہنی رویوں کے بارے میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان کی حیثیت الہامی متن کے بشری ارتباکات (responses) کی ہے۔ فقہاء کی زبان میں ان ہی ارتباکات کو عقیدہ کا

نام دیا جاتا ہے۔

قرآن مجید جب نازل ہو رہا تھا اس وقت بھی ایسے شائقین کی کمی نہ تھی جو ماورائی حقائق کی ماہیت سے مطلع ہونا چاہتے تھے لیکن تب بھی جب زمین سے آسمان کا تعلق راست قائم تھا یسلونك عن الروح کے جواب میں قل الروح من امر ربی کہہ کر اس بحث کا خاتمہ دراصل اسی خیال سے عبارت تھا کہ اولاً ماورائی phenomenon کو گرفت میں لانے کے لیے چہار ابعادی فکری ڈھانچہ کافی نہ تھا، ثانیاً انسانی الفاظ میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ وہ ان ماورائی حقائق کے اظہار پر قادر ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید دوسری دنیا کے ماورائی حقائق کو کچھ اس سحر انگیز طریقے سے بیان کرتا ہے کہ قاری کے دل پر ان حقائق کا ایک تأثر قائم ہو جائے جو بسببِ محدودیتِ ابعاد اس کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ مثال کے طور پر ﴿یوم یقوم الروح والملائکة صفا لا یتکلمون الا من اذن له الرحمٰن وقال ثوابا﴾ (۷۸:۳۸) کے قرآنی بیان کو لیجیے جس سے اس یومِ حق کی کیفیت کا ایک تأثر سامع کی اپنی اپنی ذہنی سطح کے مطابق اس کے دل و دماغ پر مرتب ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے حقیقت بہت قریب سے اسے چھو کر گزری ہو۔ قاری کی ذہنی آمادگی اور قرآن کے اندرونی ماحول سے اس کی مناسبت جوں جوں بڑھتی جاتی ہے اس کے قلبِ سلیم پر ماورائی حقائق کی لغت کہیں زیادہ منکشف ہوتی جاتی ہے۔ اب اگر قاری ان حقائق کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے یا مفسر کی طرح دوسروں تک انہیں منتقل کرنے کی سعئ بے جا کرے تو گویا وہ اس قرآنی اسلوبِ بیان کی نفی کا مرتکب ہوگا اور اس کے تفسیری حواشی الفاظ و لغت کی تنگنائی کے سبب غایت تفسیر کی شکست پر منتج ہوں گے۔ اور اگر اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس نے شخصی ارتباکات کو غایتِ وحی کا درجہ دے ڈالا اور لوگوں سے اس پر ایمان لانے کا طالب ہوا تو سمجھ لیجیے کہ اس نے اختلافِ عقائد کی بنیاد رکھ دی۔

محمد رسول اللہؐ نے جب توحید و رسالت اور آخرت کی دعوت دی اور انسانوں کو ان اصر و اغلال سے نجات دلانے کی تحریک چلائی جس میں منحرف ادیان سابقہ نے ان کی گردنیں جکڑ رکھی تھیں تو کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ وہ ان ماورائی حقائق کی ماہیت اور تفصیلات مرتب کرتا اور اسے مسلمانوں کے متفقہ عقائد کے محضر کے طور پر پیش کرتا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو محمد رسول اللہؐ کی بعثت ہی اس مقصد کے لیے ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو ان خود ساختہ عقائد کے بندھنوں سے نجات دلائیں جو خدا نے ان پر عائد نہیں کئے تھے لیکن احبار و رہبان کی تعبیر و تاویل کے نتیجے میں وہ ان میں جکڑتے چلے گئے تھے: ﴿کل الطعام کان حلاً لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه﴾ (۳:۹۳)۔ انسانی تعبیرات جب غایتِ وحی کی حکمت اور علت پر کمندیں ڈالتی ہیں تو اوامر و نواہی کا ایک لامتناہی جبس آگیں سلسلہ چل نکلتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ ان انسانی تعبیرات کو کچھ اتنا تقدس حاصل ہو جاتا ہے کہ ان سے سرِمو انحراف کفر پر محمول کیا جانے لگتا ہے۔ عہد

رسولؐ میں کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ وہ سدرة المنتہیٰ کا جغرافیہ معلوم کرتا یا شجر زقوم کی ماہیت کا تعین کرتا اور پھر اس پر ایمان لانے کو لازم قرار دیتا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ مکاں کو لامکاں سے جوڑنے والی یہ کتاب ایک ایسے اسلوب میں ہم سے خطاب کرتی ہے جو الفاظ و معانی کی تنگنائی کا ممکنہ ازالہ کر سکے ورنہ ان حقائق کو کمال تخیل کے ساتھ چہار ابعادی دنیا میں نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی انسانی زبان اس کے بیان پر قادر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ﴿کل آمن باللہ و ملائکتہ و کتبہٖ و رسلہٖ لانفرق بین احد من رسلہٖ و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و الیك المصیر﴾ (۲:۲۸۵) جیسے اجمالی بیان کی موجودگی میں کبھی اس بات کی ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ اس کی تفصیلات کا کوئی چارٹر مرتب کیا جاتا۔ صدر اول میں خدا کی وحدانیت کا اقرار اور رسالۂ محمدی کی غیر مشروط اور والہانہ حمایت حلقۂ اسلام میں داخلہ کے لیے کافی سمجھی جاتی۔ اس وحی آسا ماحول میں مختلف فکری اور تہذیبی دھارے ایک دوسرے سے کبھی مزاحم اور کبھی باہم مدغم ہوتے دکھائی دیتے تھے۔ وحی ربانی کی طرف مسلمانوں کا رویہ مقلدانہ نہیں بلکہ خلاّقانہ تھا۔ تب متفقہ عقائد کا کوئی محضر مرتب نہیں ہوا تھا اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا تھا کہ وہ اپنے فہمِ دین کی میزان پر دوسروں کے ایمان کو تولتا اور پھر انہیں مومن یا کافر قرار دیتا۔

ایک منضبط اور مدون عقیدہ کا تصور بنیادی طور پر ایک اجنبی خیال ہے۔ یہ کچھ اسی قسم کی خواہش ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ کی غیر موجودگی میں بنی اسرائیل نے دوسری قوموں کی طرح اپنے لیے بھی ایک معبود بنائے لینے کی آرزو کی تھی۔ مسلمانوں میں جبر و قدر کی بحث جو آگے چل کر عقائد کے چارٹر کی تیاری پر منتج ہوئی، کچھ تو سیاسی مصالح کے زیر اثر اور کچھ عیسائی راہبوں اور خاص کر یوحنا دمشقی سے تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ بنو امیہ جو اپنی موروثی ملوکیت کے لیے کوئی دینی جواز نہیں رکھتے تھے انھوں نے مسئلہ جبر و قدر کو اپنے حق میں استعمال کیا اور لوگوں سے اس بات کے طالب ہوئے کہ وہ ان کی حکمرانی کو اپنے تمام تر انحرافات کے باوجود منشائے ایزدی سمجھ کر قبول کرتے رہیں۔[۳۹۷] قدریہ جو انسانی اختیار و آزادی کے مبلغ تھے آگے چل کر معتزلہ جیسے پر جوش مناظرہ بازوں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ سیاسی اور علمی مباحث (discourse) میں دانشِ یونانی کی مداخلت اور اجنبی منہج تعبیر کے در آنے سے جو بحرانی صورت حال پیدا ہوئی اس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں۔ نہ تو موطا کی ترتیب اس بحران کا ازالہ کر سکی اور نہ ہی الرسالہ[۳۹۸] کے منہج علمی سے اس صورتِ حال پر قابو پایا جا سکا۔ بالآخر مامون کو اصلاحِ احوال کے لیے ریاست کی قوت استعمال کرنا پڑی۔ متوکل کے عہد میں سیاسی مصالح کے بدل جانے کے سبب علمائے آثار کی سبقت اس بات پر دال تھی کہ مسلم ذہن کا ایک تاسیسی ڈھانچہ اب تشکیل پا چکا ہے اور یہ کہ آنے والے دنوں میں مسلم فکر کا ارتقاء ان ہی خطوط پر ہونا ہے۔ احمد بن حنبل کی استقامت نے سماجی طور پر ان کے قد و قامت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا۔ نوجوان اشعری نے جب

زوال زدہ معتزلہ تحریک کو خیر باد کہا اور اپنے کلامی منہج کے سبب بہت جلد علمائے آثار کی آنکھوں کا تارا بن گئے تو انھوں نے اس بات کی وضاحت ضروری سمجھی کہ وہ اپنے عقیدے میں احمد بن حنبل کے سچے پیرو ہیں۔ انھیں ان لوگوں سے کچھ سروکار نہیں جو احمد بن حنبل کے نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے اس لیے کہ بقول اشعری، احمد بن حنبل ہی وہ امام وقت ہیں جن کے ذریعہ خدا نے حق کو ظاہر کیا اور بدعتیوں اور متشککین کا قلعہ قمع کیا۔[۳۹۹]

کسے معلوم تھا کہ چوتھی صدی کے ایک معتزلی عالم کو ہمارے عقائد کے مدون کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس کی تاویلات کو کچھ اس تقدیس کا حامل سمجھا جانے لگے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی اس دانشورانہ جبر پر چیخ اٹھے گا اور اسے اس بات کا شکوہ ہوگا کہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر ہٹنا بھی کفر خیال کرتے ہیں۔[۴۰۰] اشعری جو معتزلی منہج علمی کے پروردہ تھے اگر عہد شافعی میں ہوتے تو شافعی انھیں کوڑوں کی سزا کا مستحق قرار دیتے۔ انھوں نے تحریک اعتزال کو خیر باد ضرور کہا تھا لیکن اب وہ اسی منہجِ علمی کو علمائے محدثین کی مدافعت میں استعمال کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دن اشعری اپنے استاد جبّائی سے یہ پوچھ بیٹھے کہ خدا اگر عادل ہے تو ان تین بھائیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کرے گا جن میں سے ایک تو بچپن میں انتقال کر گیا، دوسرا طویل عمر کو پہنچ کر کفر میں مبتلا ہوا اور اسی حالت میں جان دی، جبکہ تیسرے کی موت حالت ایمان میں آئی۔ استاد کا جواب تھا کہ کافر داخل جہنم ہوگا، مومن کو جنت ملے گی اور عالم طفولیت میں مرنے والے کے لیے نہ جنت ہوگی اور نہ جہنم بلکہ وہ کسی جائے امن میں ہوگا۔ اشعری کا سوال تھا کہ بچہ اگر خدا سے اس بات کا شکوہ کرے کہ مجھے بچپن میں موت کیوں دی؟ میں بھی بڑا ہو کر مومن بنتا اور جنت کا مستحق قرار پاتا۔ استاد نے کہا کہ خدا اسے بتائے گا کہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ تو بڑا ہو کر کفر کرے گا اور جہنم تیرا ٹھکانہ ہوگا سو ہم نے تجھے بچپن میں موت دے کر اس عذابِ عظیم سے بچا لیا۔ اشعری نے اپنی فطانت کے ترکش سے ایک اور سوال داغا۔ استاد محترم! بڑا بھائی، جس نے کفر کی حالت میں جان دی، اگر خدا سے یہ شکوہ کرے اے کاش! تو نے مجھے بچپن ہی میں موت سے نوازا ہوتا، نہ میں بڑا ہوتا، نہ کفر کرتا اور نہ جہنم کا مستحق قرار پاتا۔ استاد سے اس سوال کا جواب نہ بن پڑا۔ اشعری نے اعتزال سے کنارہ کشی اختیار کی۔ ایک صبح اچانک بصرہ کی جامع مسجد میں اعلان کر آئے کہ انھوں نے معتزلی عقائد سے توبہ کر لی ہے۔[۴۰۱] اشعری کی یہ توبہ بڑی دور رس ثابت ہوئی۔ آنے والے دنوں میں انھیں علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے حلقے میں غیر معمولی مقبولیت ملی۔ اپنے لائق شاگردوں[۴۰۲] کے سبب وہ مستقبل کی مسلم فکر پر کچھ اس طرح اثر انداز ہوئے کہ حنفی المسلک ماتریدی کی شہرت بھی ان کے آگے ماند پڑ گئی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ اشعری کے وہ سوالات جن کے جواب کی تشنگی نے انھیں تحریک اعتزال سے رخصت پر مجبور کیا تھا ان کے جوابات انھیں علمائے آثار کے حلقے میں کیا ملے؟ اور وہ کس حد تک تسلی بخش تھے؟ اس لیے کہ ہم دیکھتے

ہیں کہ اشعری کے بعد علمائے آثار کے الٰہیاتی مباحث میں اثر کا عمل دخل کم اور کلام و منطق کی کارفرمائی کہیں زیادہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس خلط مبحث میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ حقیقت کہاں کھوئی گئی ہے۔ مثال کے طور پر رویئتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ کو لیجئے۔ اشعری سے پہلے تمام علمائے آثار اور ارباب ظاہر رویئتِ باری تعالیٰ کے قائل تھے، انکار صرف معتزلہ کو تھا۔ علمائے آثار کے نزدیک خدا عرش پر متمکن ذوجہہ اور قابل اشارہ ہستی سمجھا جاتا تھا۔ اشاعرہ نے رؤیۃ کا تو اقرار کیا لیکن ان کی منہجِ کلامی اس راہ میں حائل ہوئی کہ وہ خدا کو متحیّز، ذوجہہ اور قابل اشارہ تسلیم کریں کیونکہ ایسا کرنا خدا کو ایک جسم کی حیثیت سے تسلیم کرنا ہوتا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ جو چیز متحیّز اور قابل اشارہ نہیں وہ آنکھ سے کیسے نظر آسکتی تھی؟ اشاعرہ نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انھوں نے اس دعویٰ کا اظہار کیا کہ کسی چیز کی رویئت کے لیے اس کا متحیز یا قابل اشارہ ہونا ضروری نہیں صرف اس کا موجود ہونا ہی کافی ہے: ان الاشاعرۃ جوزوا رؤیۃ مالا یکون مقابلا ولا فی حکمہ بل جوزوا رؤیۃ اعمی الصین بقۃ الاندلس۔[۴۰۳] یعنی اشاعرہ نہ صرف یہ کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک چیز سامنے نہ ہو اور نظر آئے، بلکہ اُن کے نزدیک یہ بھی عین ممکن ہے کہ چین میں ایک اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ لے۔

اشاعرہ کے اس منہج علمی سے الٰہیاتی مباحث عقل و نقل کا ایسا ملغوبہ بن گئے جس نے آنے والے دنوں میں طرح طرح کی موشگافیوں کو جنم دیا۔ کیا خدا تکلیف مالایطاق دیتا ہے؟ کیا خدا اپنی مخلوق کو بغیر کسی جواز کے عذاب و ثواب دے سکتا ہے؟ کیا اہل سنت یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ خرق عادت یا جادو کے زور پر کسی شخص کا ہوا میں اڑنا ممکن ہے؟ اور کیا کسی جادوگر کے لیے ممکن ہے کہ وہ آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا دے؟[۴۰۴] عقائد کی کتابوں میں اس قسم کے سوالات اب آثار زدہ کلامیوں کے ہاتھوں فیصل ہو رہے تھے۔[۴۰۵] اشعری کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ باقلانی کے فلسفۂ جوہر کو الٰہیاتی مباحث کی شاہ کلید کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ غزالی اور رازی، جنھیں اشعریت کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا، بنیادی طور پر اپنے منہجِ علمی میں متکلم تھے۔ بلکہ غزالی نے تو اپنی کتاب المستصفی کی بنیاد ہی کلام پر رکھی تھی۔ اس طرح اصول الفقہ جو کبھی شافعی کے ہاتھوں میں علمائے آثار کی علامت سمجھی جاتی تھی، باقلانی کے عہد تک یہ کلامیوں کا ہتھیار بن گئی۔ اشعریت کی فتح کہنے کو تو علمائے آثار کی فتح تھی لیکن فی الواقع وہ اس منہج علمی کی فتح تھی جو اشعری اپنے ساتھ لے کر آئے تھے۔ علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے خیمے میں اشعریت کے نفوذ نے اس کی تقلیبِ ماہیت کر ڈالی۔ عقائد کا چارٹر اور اصول فقہ کی تمام بحثیں منہجِ کلامی کی اسیر ہوگئیں اور ایک بار جب اشعریت کو راسخ العقیدہ فکر کا ترجمان سمجھا جانے لگا تو پھر متاخرین کے لیے مشکل ہوگیا کہ وہ ان سے الگ اپنا راستہ بناتے۔ تاریخ کا یہ بھی عجیب طنز ہے کہ ماتریدیہ جنھیں حنفی الاصل ہونے کے سبب جمہور مسلمانوں کا عقیدہ ہونا چاہیے تھا وہ عقائد کی

بحث میں حاشیہ پر چلے گئے۔ حالانکہ ماضی میں کسی حنفی کا اشعری ہونا، جیسا کہ ابن اثیر نے لکھا ہے، انتہائی باعث حیرت سمجھا جاتا تھا۔[۴۰۶]

اشعریت کے اس غیر معمولی فروغ کا ایک بنیادی سبب یہ تھا کہ اشعری نے اپنے آپ کو ابن حنبل کے پیروکار اور ان کی معنوی اولاد کے طور پر پیش کیا تھا جن کی مقبولیت کا گراف مسلسل روبہ عروج تھا اور دوسرا سبب بعد کے سیاسی حالات تھے جس نے اشعریت کو سرکاری مسلک کی حیثیت دے دی تھی۔ حلب کے زنگی فرمانروا اسی مسلک کے حامی تھے۔ صلاح الدین کے ہاتھوں میں جب مصر کا اقتدار آیا تو اس نے صدرالدین مارانی کو قاضی نامزد کیا جو اس مسلک کے پرجوش حامی تھے۔ خاندان بنی ایوب اور ان کے ترک غلاموں کے عہد حکومت میں سرکاری سطح پر اشعریت کے فروغ کی مہم جاری رہی۔ بلادِ مغرب اور اسپین میں اشعریت کی اشاعت کا سہرا بڑی حد تک محمد بن تومرت کے سر جاتا ہے جو امام غزالی کے شاگرد تھے۔ عبدالمومن کے زمانے میں، جو محمد بن تومرت کا شاگرد تھا، اشعریت کی بزور شمشیر اشاعت کی گئی۔ موحدین کی حکومت نے یہ اعلانِ عام کر رکھا تھا کہ ابن تومرت کے عقائد کے علاوہ کوئی دوسرا عقیدہ قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ محض عقائد کے اختلاف کی وجہ سے اس عہد میں ہزاروں اہل قبلہ کو تہہ تیغ کر دیا گیا۔[۴۰۷] ابن حزم جیسے بطلِ جلیل اشاعرہ پر اپنی تنقید کے سبب شہر بدر کر دیئے گئے۔ اسی خانہ بدوشی کی حالت میں ۴۵۶ھ میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہوئی۔[۴۰۸]

اسلام جو عقائد کے بندھنوں اور انسانی تاویلات سے نجات دلانے کے لیے آیا تھا اور جو والہانہ سپردگی اور حریت فکری کا نقیب تھا، عقائد کی انسانی تاویلات نے اس کا بنیادی مزاج بدل کر رکھ دیا۔ راسخ العقیدگی کی یہ بحث بالآخر اسلام میں ایک غیر محسوس چرچ کے قیام پر منتج ہوئی۔ جس کی ایک علامت اگر مامون، متوکل اور ایوبی و مؤحدین حکمراں تھے تو دوسری علامت علماء کا ادارہ تھا جس کے فتوے کی زبان چرچ کے آمرانہ احکام سے کم نہ تھی۔ جبر و قدر کا عقیدہ ہو یا خلقِ قرآن کی بحث یا ممالیک و موحدین کے عہد میں اختلافِ عقائد کے مجرم، گو کہ قتل کے پیچھے بنیادی محرک سیاسی تھا لیکن اس کے جواز پر محتسب اور مفتی کے قول سے ہی دلیل لائی جاتی تھی۔ جس کام کو خدا اور اس کے رسولؐ نے انجام نہ دیا تھا اور جن امور پر صدر اول میں گفتگو کو غیر ضروری خیال کیا جاتا تھا، جب علماء و شارحین نے اس ناگوار فریضہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اور اپنے خود ساختہ پیمانوں پر دوسروں کے ایمان کی پیمائش کے لیے چل نکلے تو انھیں اپنے علاوہ ہر شخص کافر نظر آیا۔ محدثین کو اس بات پر اصرار تھا کہ جو شخص یہ کہے کہ قرآن مجید قدیم نہیں وہ کافر ہے۔[۴۰۹] اشاعرہ معتزلہ کو اور معتزلہ اشاعرہ کو کافر سمجھتے۔ شدت جذبات کا یہ عالم تھا کہ امام بخاری جیسا جلیل القدر عالم بھی مخالفین کے لیے اپنے دل میں احترام کی کوئی گنجائش نہ پاتا تھا۔ بقول بخاری: میں اس کو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے۔[۴۱۰]

عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور میں کسی کو یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو فوراً اس کی گردن ماردوں۔[۴۱۱] ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قدری کے پیچھے نماز جائز نہیں۔[۴۱۲] علمائے عقائد کے مابین اس بارے میں سخت اختلاف واقع ہوگیا آیا مسلمان بنے رہنے کے لیے صرف اقرار کافی ہے یا عمل بھی اس کا لازمہ ہے۔ علماء کا وہ گروہ جو صرف اقرار کو کافی نہیں سمجھتا تھا اہل قبلہ کی تکفیر کو مباح جانتا۔ ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تارک الصلوٰۃ کافر ہوجاتا ہے سو اس کا قتل کردینا جائز ہے۔[۴۱۳] صحیح العقیدگی یا راسخ العقیدگی کے اس تصور نے مسلم معاشرے کو ایک اندرونی خانہ جنگی میں مبتلا کردیا۔ ہر عالم کے نزدیک راسخ العقیدگی کا پیمانہ جدا جدا تھا سو کفر کے اتہام سے بڑے بڑے جلیل القدر علماء بھی نہ بچ سکے۔ شہرستانی جنھیں آج سنّی دنیا مسلم عقیدہ کے شارح کی حیثیت سے احترام کا سزاوار سمجھتی ہے ان کے بارے میں کہنے والوں نے کہا کہ اگر ان کے اعتقاد میں تخبط نہ ہوتا اور وہ ملحدوں کی طرف مائل نہ ہوتے تو انھیں یقیناً امامِ وقت کی حیثیت حاصل ہوتی۔[۴۱۴]

راسخ العقیدگی کا یہ چارٹر جسے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے طور پر مرتب کر رکھا تھا، اس کی بنیاد الہامی نہیں بلکہ کلامی تھی اس لیے یہ مسلسل تغیر پذیر رہتا تھا۔ مثال کے طور پر مرجیۂ کے سلسلے میں ابتداً علمائے آثار کا موقف انتہائی سخت تھا۔ ایک تراشیدہ قولِ رسولؐ کے حوالے سے کہا جاتا تھا کہ مرجیۂ پر ستر انبیاء لعنت کرتے ہیں۔ ابوحنیفہ کو جب مخالفین نے مطعون کرنے کی کوشش کی تو انھیں مرجیۂ کی گالی دی گئی۔ لیکن وہی فرقہ آنے والے دنوں میں علمائے آثار کے نزدیک ثقہ سمجھا جانے لگا حتیٰ کہ علامہ ذہبی کو یہ لکھنا پڑا کہ الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغى التحامل على قايله۔[۴۱۵] عقائد کی فہرست بھی مسلسل حک و اضافہ کی زد میں رہی۔ خلافت جیسا نزاعی اور سیاسی مسئلہ بھی عقیدہ کے طور پر دیکھا گیا۔ اس طرح عقائد کی مختلف کتابوں نے سیاسی گروہ بندیوں کو مذہبی حیثیت عطا کردی۔ اس کے علاوہ ہر شارح نے اپنی طبع کی مناسبت سے عقائد میں ان امور کو بھی شامل کرلیا جنہیں وہ اہمیت کا حامل سمجھتا تھا۔ مثال کے طور پر طحاوی نے صوفیاء کی کرامت کو ایک مسلمہ عقیدہ کی حیثیت دی جس سے طئی الارض جیسے تصورات کی دینی بنیاد مستحکم ہوئی۔ نسفی نے معراج اور معجزات کو اعتقاد میں شامل کیا۔ معراج کو ایک مسلّمہ عقیدہ قرار دینے کے نتیجے میں بحث اب اس رخ پر چل نکلی آیا معراج روحانی تھی یا جسمانی اور یہ کہ آپؐ کو روئیتِ باری تعالیٰ جسمانی آنکھوں سے حاصل ہوئی تھی یا چشمِ دل سے؟ منکر نکیر، عذاب قبر، پل صراط وغیرہ اور اس قسم کے نہ جانے کتنے تصورات عقائد کی کتابوں میں معرکہ آرائی اور باہمی تکفیر کا موضوع بنے۔ اب فریق مخالف پر صرف یہ اتہام لگانا کافی سمجھا جاتا تھا کہ اس کا عقیدہ اہل سنت کے عقائد کے خلاف ہے۔ کسی کو یہ معلوم کرنے کی فرصت نہ تھی کہ خود اہل سنت کے مختلف اساطین کے مابین اختلافِ عقائد کا سبب اور جواز کیا ہے؟ بعض ایسے عقائد جنھیں مرورِ زمانہ کے ساتھ عقائد اہل سنت کا علامیہ

سمجھا جانے لگا تھا وہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار تھے۔ قرآنی دائرہ فکر میں ان کی کوئی بنیاد نہ پائی جاتی تھی۔ لیکن جب ایک بار انھیں عقائد کی بحث میں داخلہ مل گیا تو ان پر ایمان لانا راسخ العقیدگی کا لازمہ خیال کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر عصمتِ انبیاء کا عقیدہ، جسے آج سنی فکر میں مسلمات کی حیثیت حاصل ہے، کبھی اہل تشیع کا شعار سمجھا جاتا تھا۔ غزالی کے عہد تک اہل سنت والجماعت عصمتِ انبیاء کے قائل نہ تھے۔[۴۱۶] لیکن غزالی کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ ان کے فکری خیمے سے فخر الدین رازی نے عصمت انبیاء کی حمایت میں ایک پرزور رسالہ تصنیف کر دیا۔ کچھ تو رازی کی پراثر تحریروں کیسبب اور کچھ شیعی تصورات کے بڑھتے نفوذ کی بدولت عصمت انبیاء نہ صرف یہ کہ سنّی مسلمانوں کا مسلّمہ عقیدہ بن گیا بلکہ یہ خیال بھی عام ہوا کہ بروزِ محشر جہاں شیعوں کو اپنے ائمہ کی شفاعت حاصل ہوگی سنّی مسلمان بھی رسولؐ اللہ کی شفاعت سے محروم نہ ہوں گے۔ عصمت انبیاء کی یہ بحث ان لوگوں کو جو خود کو سنّی کے بجائے اصلی سنّی مسلمان کہلانا پسند کرتے تھے، اس بحث تک لانے کا سبب بنی، آیا رسولؐ اللہ کا سایہ ہوتا تھا یا نہیں۔[۴۱۷] یہ تمام مباحث چونکہ اب عقیدے کا حصّہ سمجھے جاتے تھے سو ان کے قبول واسترداد کی بنیاد پر اہل حق کے مختلف طائفے وجود میں آ گئے۔ عقائد کی مختلف کتابیں بنیادی طور پر اسی تشتتِ فکری کے ازالے کے لیے مرتب کی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنی مداخلت سے اس تخبطِ فکری میں اضافہ ہی کیا۔ مثال کے طور پر اشعری نے استویٰ علی العرش سے اس کے ظاہری معنیٰ استیلاء مراد لئے تھے، غزالی نے اسے مجازی معنوں میں مستعمل بتایا۔ اسی طرح خدا کے متعلق قرآنی بیانات میں ید، وجہ اور عین کے الفاظ پر اشعری کا اصرار تھا کہ یہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اس کے ہاتھ، منہ اور آنکھیں ہم انسانوں جیسی نہیں ہیں۔ غزالی نے ان الفاظ کو بھی مجازی معنوں پر محمول کیا۔[۴۱۸] اس میں شبہ نہیں کہ غزالی کی ان مداخلات کو آگے چل کر قبولیت تامّہ مل گئی لیکن تعبیرات کے ان اختلافات سے امت کی نجات کا کوئی سامان نہ ہو سکا۔ حتٰی کہ ابن تیمیہ کی سخت درشت تنقید بھی اشعریت کا خیمہ زمین بوس نہ کر سکی۔ ایسا اس لیے کہ اشعریت کے استراد کے باوجود ابن تیمیہ اس منہج علمی کا استراد نہ کر سکے سو بات اس سے زیادہ آگے نہ بڑھ سکی، جیسا کہ رویئتِ باری تعالیٰ کی بحث میں ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ خدا کا ممکن الرؤیۃ ہونا دلائل عقلیہ قاطعہ سے ثابت ہے لیکن یہ وہ دلیل نہیں ہے جو ابوالحسن اور اس کے طائفہ نے قائم کر رکھی ہے۔[۴۱۹]

سنّی ذہن پر تحریکِ آلِ بیت کا سایہ

جب سنّی اسلام ایک علیحدہ قالب میں متشکل نہیں ہوا تھا، جب خلفائے اربعہ کا تقدیسی تصور وجود میں نہیں آیا تھا

اور نہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح سے ہمارے کان آشنا تھے، مسلمانوں میں جو مختلف سیاسی اور سماجی نظریات پائے جاتے تھے اور اصلاحِ احوال کی جو تحریکیں چل رہی تھیں ان سے پورا معاشرہ مجموعی طور پر متاثر ہوتا تھا۔ البتہ مناقب کی وہ روایتیں جو سیاسی تحریکوں کی کامیابی کے لیے بڑی اہمیت رکھتی تھیں جب اقوال و آثار کے مجموعوں کی شکل میں مرتب ہونے لگیں اور انھیں مستقل مذہبی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا، اس صورتِ حال نے مسلم معاشرے کے مجموعی مزاج کو متاثر کیا۔ چوتھی صدی میں جب اہل تشیع نے اپنی روایتوں کے علیحدہ مجموعے مرتب کر ڈالے تو مناقب کی ان غلو آمیز روایتوں سے شیعیت کا ایک علیحدہ قالب تیار ہوا۔ دوسری طرف پرانے متروکہ مجموعوں کو سنّی ماخذ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ حالانکہ ان کی حیثیت مشترکہ ورثہ کی تھی اور اس میں شیعی روایتیں بھی بدرجہ اتم پائی جاتی تھیں گو کہ ان کا حصہ رسدی نسبتاً کم تھا۔ یہ مجموعے جواب سنّی فکر کے ترجمان سمجھے جاتے تھے ایک طرح کی ثنویت کے حامل تھے۔ سنّی ذہن کے لیے یہ بات انتہائی خلجان کا باعث تھی کہ آلِ بیت کے حوالے سے یہاں ایسی روایتیں موجود تھیں جو سنّی فکر کے مغائر تھیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں مختلف جگہوں پر اس قصہ کی گونج سنائی دیتی تھی کہ کس طرح وقتِ وصال نبویؐ، حضرت عمرؓ نے آپؐ کو تحریر لکھوانے سے روک دیا۔ ترمذی اور مسند احمد میں غدیر خم کا یہ واقعہ مذکور تھا کہ کس طرح حضرت علیؓ کو تمام مومنین کا مولیٰ قرار دیا گیا اور اس غیر معمولی اعزاز پر حضرت عمرؓ نے انھیں مبارکباد پیش کی۔ بخاری میں اس صحیفہ کا تذکرہ پایا جاتا تھا جو قرآن مجید کے علاوہ حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا۔ مسلم میں خمرۂ نماز اور متعہ کی حدیث موجود تھی جسے خالصتاً شیعوں کا موقف سمجھا جاتا تھا اور جس کی تعمیل سے سنّی ذہن گریزاں تھا۔ رہی مناقب آلِ بیت کی حدیثیں مثلاً حدیث سفینہ،[۴۲۰] حدیث مقاتلہ،[۴۲۱] حدیث نور،[۴۲۲] حدیث الرایۃ[۴۲۳] تو سنی ماٰخذ حدیث ان تذکروں سے خالی نہ تھے۔ سنّی ذہن کے لیے اگر ایک طرف یہ سمجھنا دشوار تھا کہ مستند مجموعوں میں ان روایتوں کی موجودگی کے باوجود آخر آلِ بیت سے دوری بنائے رکھنے کا فکری جواز کیا ہے تو دوسری طرف یہ روایتیں غیر محسوس طور پر سنّی ذہن کو مانوسیت کا احساس بھی دلاتی تھیں۔ گویا ابتداء سے ہی سنّی ذہن کی تعمیر میں تفضیلِ آلِ بیت کی شیعی روایتوں کو مؤثر عامل کی حیثیت حاصل رہی۔ اِدھر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد اہل تصوف کے لبادے میں مختلف بلاد و امصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے تفضیلِ آلِ بیت کو مسلم معاشرے کا عمومی مزاج بنا دیا۔ رہی سہی کسر نزاری داعیوں اور ان کے صوفیا نے پوری کر دی۔ اہل تشیع جنھیں اہل بیت سے غلو کے سبب روافض کہتے ہیں، ان کی فکر نے اہل سنّت کی اجتماعی زندگی اور ثقافت کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔ سچ پوچھئے تو شیعیت کے بغیر سنّیت کا فی نفسہٖ کوئی تصور محال ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم عباسی خطبہ اور اس کے پس منظر کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح آلِ عباسؓ نے اپنے سیاسی جواز کے لیے ہاشمی آلِ بیت اور خاص طور پر آلِ عباس کو حدیث کسا اور دعائے رسولؐ کا مستحق قرار دیا کہ اے اللہ

خلافت کو آلِ عباس میں باقی رکھ۔ چار خلفاء کے علاوہ عمین مکرمین کی شمولیت ایک سیاسی محرک کے علاوہ عباسی شیعیت کا مظہر بھی تھی جس نے آگے چل کر سنّی خطبہ کا قالب تشکیل دیا۔ خلفائے اربعہ، عمین مکرمین اور آلِ عباس کی ثناخوانی جو اس وقت ایک معتدل سیاسی رویہ کا اظہار سمجھا جاتا تھا آگے چل کر سنّی ذہن کا شعار بن گیا۔ ترمذی میں منقول روایتوں نے اگلوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ حضرت علیؓ جنھیں خطبہ کی زبان میں اساطیری انداز میں مظہر العجائب والغرائب کے طور پر بھی دیکھا جاتا تھا، ان کے اہل خانہ کو بھی عباسیوں کی ثناخوانیوں سے ملحق کر دیں۔ الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة اوران فاطمه سيدة النساء اهل الجنة کی شیعی روایتیں اہل سنت کے خطبوں کا حصّہ بن گئیں۔[۴۲۴] اس طرح سنّی فکر میں پنجتن پر مشتمل اسلام کی ایک روحانی شاہی خاندان کا تصور ہمیشہ کے لیے راسخ ہو گیا۔ ابن عربی جیسے کبار متصوفین جن کی فکر کا سایہ سنّی ذہن پر مسلسل پڑتا رہا ہے، نے اس خیال کی پرشور اشاعت کی کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہؐ سے اگلے پچھلے تمام گناہوں کی معافی کا جو وعدہ کیا ہے اس میں اولادِ فاطمہؓ اور قیامت تک آنے والے ان کے تمام نسبی سلسلے شامل ہیں۔[۴۲۵] فضائل ومناقب کی کتابوں میں ایسی روایتیں کثرت سے در آئیں جن سے یہ دلیل لانا مقصود تھا کہ انسان خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو ذریت فاطمہؓ سے اس کا حسن سلوک اس کی نجات کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔[۴۲۶]

سنّی اسلام میں آلِ بیت کی تفضیل، پنجتن کی تقدیس اور سادات کی روحانی اور دینی علوئے مرتبت ایک تسلیم شدہ امر ہے جس کے مظاہر جمعہ کے خطبوں سے لے کر صوفیاء کی زیارت گاہوں اور ان کی قبروں پر منعقد ہونے والے دھمال اور قوالیمیں بآسانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ بیشتر صوفی زیارت گاہیں جہاں سنّی یا اصلی سنّی عوام کا اژدھام ہوتا ہے اور جہاں قوال علیؓ دم دم دے اندر، نچ ملنگا، شہباز کرے پرواز، رکھ لاج میری لج پال کی رٹ لگا رہا ہوتا ہے، فی الاصل اسمٰعیلی داعیوں کی قبریں ہیں۔ تحریکِ آل بیت کے ان اولوالعزم اسمٰعیلی داعیوں نے اگر ایک طرف تفضیلی اسلام کی غیر معمولی اشاعت کا اولوالعزم کارنامہ انجام دیا ہے تو دوسری طرف ان کی یہ تبلیغی مساعی سنّی اسلام کی تقلیبِ فکری کا باعث بھی ہوئی ہے۔ اسمٰعیلی داعیوں کے اثرات کا کسی قدر اندازہ کرنے کے لیے ہم یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ پہلی مثال

لی خمسة اطفی بها حرّ الوباء الحاطمه
المصطفیٰ والمرتضیٰ وابنا هما والفاطمة

(ہمارے لیے تو پانچ ہیں جن کے لطف وکرم سے وبا کی شدت کم ہو جاتی ہے۔ مصطفیٰ اور مرتضیٰ اور دونوں کے دو بیٹے اور فاطمہ۔)

کی ہے جسے سنّی عوام میں مجرب دافع بلیات سمجھا جاتا ہے اور اسی خیال سے بعض لوگ اسے گھروں میں آویزاں کرتے ہیں۔ اسی قبیل کا ایک اور مقبولِ عام دعائیہ نغمہ جسے دادرسی کے لیے تعویذ اور طغرے کی شکل میں لٹکایا جاتا ہے اور جسے بعض لوگ قبروں پر بھی کندہ کرانا پسند کرتے ہیں اس طرح ہے۔

نادِ علیاً مظهر العجائب تجده عونا لك فی النوائب
(علی کو پکارو جن کے دم سے عجائبات کا ظہور ہے تم ان کو اپنی مشکلوں میں مددگار پاؤ گے)
كل هم و غم سینجلی بنبوتِك یا محمد و بولایتك یا علی
(تمام درد و غم جلد ہی دور ہو جائیں گے اے محمد آپؐ کی نبوت اور اے علی آپؓ کی ولایت کے طفیل)

علیؓ اور پنجتن کی تفضیل و تقدیس پر مشتمل یہ دونوں نغمے جو سنّی عوام میں خاصے مقبول ہیں بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں، جنھیں آج بھی اسمٰعیلی اور دوسرے غالی شیعہ حلقے اپنا ثقافتی ورثہ سمجھتے ہیں۔

تفضیل آلِ بیت کی ایک اور سنّی شہادت تشہد میں آلِ محمدؐ کی شمولیت سے متعلق ہے جس کی ابتداء تو عباسی شیعیت کے ہاتھوں ہوئی البتہ تفضیل ومناقب کی شیعی روایتوں نے اسے مرورِ زمانہ کے ساتھ سنّی تشہد کا حصّہ بنا دیا ہے۔ آلِ عباسؓ الرضا من آلِ محمدؐ کے نعرہ کے ساتھ میدان میں آئے تھے۔ استحکامِ خلافت کے بعد محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کے ساتھ ہی اس دعا میں آلِ محمدؐ کی شمولیت اس وقت ایک سیاسی اسٹریٹجی کا حصّہ تھی۔ وہ روایتیں جو خلافت پر آلِ عباسؓ کا حق مستحکم کر رہی تھیں ان کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو آلِ محمدؐ کا اضافہ کچھ زیادہ حیرت انگیز معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ آنے والے دنوں میں محمدؐ کے ساتھ آلِ محمدؐ پر صلوٰۃ وسلام تشہد کا حصہ بن گیا۔ جس نے دین کے نبوی اور ربّانی قالب پر نسلی اور قبائلی رنگ آمیزی کا موقع فراہم کر دیا۔

تشہد اولی (التّحیات) کے الفاظ جو حدیث کی مختلف کتابوں میں ابن عباسؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور جنہیں مختلف مسالک فقہ نے اختیار کر رکھا ہے تقریباً یکساں ہیں۔[۴۲۷] اور نماز میں اس کے وجوب پر کوئی اختلاف بھی نہیں پایا جاتا جبکہ تشہد ثانیہ جسے بعض لوگ درود بھی کہتے ہیں، کی حیثیت علماء کے نزدیک اختلافی رہی ہے۔ حنابلہ اور شوافع اگر اسے فرض قرار دیتے ہیں تو احناف کے نزدیک اس کی حیثیت مستحب کی ہے، واجب کی نہیں۔ کہتے ہیں کہ عہد رسولؐ میں مسلمان صرف الهم صلی علی محمد کہنے پر اکتفا کرتے تھے جیسا کہ امام النووی (شارح مسلم) نے لکھا ہے کہ تشہد میں آل محمد کے اضافے کی کوئی حیثیت نہیں، لیس بشئی۔ زمخشری نے کشاف میں ابراہیم النخعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز میں السلام علیك ایها النبی ورحمته الله وبركاتهٗ کے بعد

چاہتے تو کوئی اور دعا پڑھ لیتے۔ بخاری میں عبداللہ ابن مسعود سے جو تشہد مروی ہے اور جوامت میں متداول چلا آتا ہے، ابن مسعود کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری میں مذکور ہے، اس کے بعد جس کو جو دعا پڑھنی ہوتی پڑھ لیتا: ثم يتخير من الدعا أعجبه فيد عوا۔

علماء کا اس بارے میں بھی اختلاف چلا آتا ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد آلِ بیت رسولؐ ہیں یا تمام متبعین محمدؐ اس میں شامل ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق آپؐ نے فرمایا: من سلك على طريقي وهو آلي۔ آل کے اس مفہوم کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آلِ فرعون سے مراد امت فرعون ہے: ﴿ادخلو آل فرعون اشد العذاب﴾ (۴۶:۴۰)۔ البتہ فی زمانہ آل کا مقبول عام تصور رسولؐ اللہ کے نسبی سلسلۂ بنو ہاشم خصوصاً آلِ فاطمہؑ کو محیط ہے۔ فاطمی داعی ہوں یا اثنا عشری شیعہ ان کے ہاں آل سے مراد امتِ اسلام نہیں بلکہ ذریت رسولؐ ہی سمجھی جاتی ہے۔ عباسی خلفاء نے آلِ محمدؐ کی حیثیت سے ہی اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کی تھی۔ بعضے کہتے ہیں کہ قیامت تک آنے والے بنو ہاشم کے تمام سادات صلوٰۃ وسلام کے مستحق ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ آلِ محمدؐ سے مراد صرف پنجتن پاک ہیں۔ ہمارے خیال میں نظری اعتبار سے بنو ہاشم کو اس خصوصی اعزاز کا حامل ٹھہرانا قرآن کے اس پیغام مساوات کے خلاف ہے جو تکریم کی بنیاد تقویٰ کو قرار دیتا ہے۔ دعائے براہیمی میں لا ينال عهد الظالمين کا فرمانِ ربّی اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہے کہ خدا کے نزدیک ذریت کا حوالہ لائق اعتناء نہیں۔ رہا آلِ محمدؐ پر درود وسلام بھیجنے کا معاملہ تو قرآن مجید تو کسی آلِ محمدؐ کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ ارشاد ہے ﴿ما كان محمد آبا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيّن و كان الله بكل شيءٍ عليماً﴾ (۳۳:۴۰)

شاید کم لوگوں کو اس بات کا اندازہ ہو کہ علمائے اسلام میں نبوت کے حوالے سے تشریعی اور غیر تشریعی التباسات کا جو سلسلہ چلا آتا ہے اور جس نے مختلف وقتوں میں جھوٹے نبیوں کی آمد کو جواز فراہم کیا ہے، یہ تصورات بنیادی طور پر اسمٰعیلی الاصل ہیں اور ان کی شہرت و مقبولیت کا سہرا تصوف کے شیخِ اکبر محی الدین ابن عربی کے سر ہے جن کی در پردہ اسمٰعیلی وابستگی کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کو ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی حیثیت حاصل ہے، جن کی آمد پر شریعت کا باطنی دور شروع ہوتا ہے۔ البتہ تعطیلِ شریعت کے سلسلے میں بعض عملی مصلحتوں کے پیشِ نظر ان کے ہاں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے۔ فاطمی خلافت میں احکام شریعت نہ صرف یہ کہ جاری رہے بلکہ دعائم الاسلام کو ریاست کے فقہی دستور کی حیثیت حاصل رہی۔ البتہ فاطمی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کے ذہن میں اس بارے میں کوئی ابہام نہ تھا کہ رسالت کا سلسلہ محمد رسولؐ اللہ پر ختم نہیں ہوتا بلکہ محمد بن اسمٰعیل کو سلسلۂ رسالت میں ساتویں ناطق کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل ہے۔ رسالت کی یہ اسمٰعیلی تعبیر یقیناً

جمہور مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ سو ابن عربی نے نبوت کو تشریعی اور غیر تشریعی حصوں میں بانٹ ڈالا۔ انھوں نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ محمد رسولؐ اللہ پر جس نبوت کا اختتام ہوا ہے وہ تشریعی نبوت تھی ورنہ غیر تشریعی نبیوں کی آمد کا سلسلہ ابھی بند نہیں ہوا ہے۔[۴۲۸] روایتوں کے زیر اثر جو لوگ ظہور مہدی، قائم الزماں اور حضرت مسیحؑ کی آمد ثانی پر ایمان لے آئے تھے ان کے لیے بھی یہ مسئلہ ذہنی خلجان کا باعث تھا کہ آخری رسولؐ کی بعثت کے بعد حضرت عیسیٰؑ کی دوبارہ آمد کا مطلب کیا ہے؟ کسی نے کہا کہ وہ دوبارہ نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ شریعت محمدی کے تابع کی حیثیت سے آئیں گے اور وقت کے امام المسلمین کی اتباع میں نماز ادا کریں گے۔ اس قسم کی تطبیق سے بظاہر تو اس خلجان ذہنی کا ازالہ ہو گیا لیکن فی الواقع یہ تعبیرات اختتام نبوت کی حتمی مہر توڑنے کا باعث ہوئیں۔ تب سے اب تک نہ جانے کتنے غیر تشریعی نبوت کے دعویدار کبھی مہدیت، کبھی بابیت اور کبھی الہام زدہ صوفی پیر کی شکل میں ظاہر ہوتے رہے ہیں اور کبھی انھوں نے خود کو ظلّی نبی کے طور پر پیش کرنا مناسب جانا ہے۔

شیخ الطائفہ ابن عربی کی روحانی اور علمی ہیبت کا عالم یہ ہے کہ تشریعی اور غیر تشریعی نبوت کے اس خود ساختہ اور غیر قرآنی تصور کی کسی نے محاکمے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی۔ تنزیل پر تاویل کا پہرہ اتنا سخت تھا کہ کبار علمائے متاخرین اپنی تمام جولانی فکر کے باوجود اس بارے میں بنیادی طور پر ابن عربی کے خوشہ چیں رہے۔ مثال کے طور پر حنفی عالم ملا علی قاری (متوفیٰ ۱۰۱۴ھ) کو لیجیے جنھوں نے لو کان نبی بعدی لکان عمر اور لو عاش ابراهیم لکان صدیقا نبیا کی روایتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر ابراہیم فرزند نبی زندہ رہتے اور انھیں نبوت سے سرفراز کیا جاتا اور اگر عمر کی امکانی نبوت بھی حقیقت سے سرفراز ہوتی جب بھی رسولؐ اللہ کی خاتم النبین کی حیثیت متاثر نہ ہوتی اس لیے کہ بقول ان کے، خاتم النبین کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا نبی نہیں آ سکتا جو آپؐ کی شریعت کو منسوخ کر دے: لا یاتی بعده نبی ینسخ ملتهٗ ولم یکن من امته۔[۴۲۹] شیخ عبدالقادر جیلانیؒ بھی اس خیال کے حامل رہے کہ امت میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ سرّی طور پر اپنے اور اپنے رسولؐ کے کلام کے معانی سے آگاہ کرتا ہے ایسے لوگوں کو انبیاء الاولیاء کہتے ہیں۔[۴۳۰] صاحبِ الانسان الکامل عبدالکریم جیلی نے غیر تشریعی نبوت کو نبوت الولایہ کے نام سے موسوم کیا۔ ان کے خیال میں خضر کا وجود اور عیسیٰؑ کی آمد ثانی پر ان کی نبوت کا معاملہ اسی قبیل سے ہے۔[۴۳۱] عبدالوہاب شعرانی نے تو صراحتاً لکھا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ سلسلۂ نبوت کا خاتمہ ہو گیا کہ بقول ان کے خاتمہ تو صرف تشریعی نبوت کا ہوا ہے[۴۳۲] اور یہ کہ لا نبی بعدی سے مراد دراصل لا مشرع بعدی ہے۔ برصغیر میں سنّی فکر کے امام شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اسی التباس فکری کے اسیر رہے کہ محمد رسولؐ اللہ پر اختتام نبوت کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے بعد کوئی ایسا شخص نہ آئے گا جسے اللہ تعالیٰ شریعت دے کر لوگوں کی طرف مامور کرے: ختم به النبیون ای لا یوجد من یامره الله سبحانه

بالتشریع علی الناس۔[۴۳۳]

ساتویں ناطق اور ساتویں رسول کے اسمٰعیلی عقیدے نے سنّی فکر میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنائی کہ بڑے بڑے ارباب حل وعقد اس بات کا اندازہ نہ کر سکے کہ نبوت کی تشریعی اور غیر تشریعی تقسیم نے کتنی آسانی سے ہمیشہ کے لیے فتنہ کا ایک دروازہ کھول دیا ہے اور یہ کہ اسلام میں کسی ایسی تقسیم کے لیے کوئی شرعی، دینی، عقلی اور قرآنی بنیاد نہیں پائی جاتی۔

خلاصۂ بحث

پہلی جلد میں ہم سنّی فکر کے انحراف کا قدرے تفصیلی تذکرہ کر چکے ہیں۔ یہاں سنّی قالب کے اجمالی تذکرے سے اس خیال کی تصدیق مقصود تھی کہ دین کے دوسرے قالب کی طرح سنّی قالب بھی قرآنی دائرۂ فکر سے انحراف بلکہ بڑی حد تک اس کے غیاب کی پیداوار ہے۔ اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنّی اسلام واقعتاً کسی سبیل المومنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کی کسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست وگریباں ہے کہ ہمارے بہترین دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے پا گئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر ونظر کا وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرۂ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بند گلی میں محصور کر رکھا ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

سنّی اسلام جیسا کہ ہم نے عرض کیا، شیعی اور اسمٰعیلی اسلام کی طرح خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ شافعی نے اگر عبدالرحمان بن مہدی کی ایماء پر الرسالہ مرتب نہ کیا ہوتا اور اگر شافعی کو اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مناقشوں کے پیچھے کارفرما منہج علمی کی میراث نہ ملی ہوتی، اگر سیاسی نزاع کے سبب تحریک آل بیت کو مذہب کی زبان میں متشکل ہونے کا موقع نہ ملا ہوتا، اگر متوکل کے عہد میں علمائے کلام پر علمائے آثار کی فتح نہ ہوئی ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر فاطمی دعوت ایک نظریاتی ریاست کی شکل میں جلوہ گر نہ ہوئی ہوتی تو سنّی اسلام کا علیحدہ قالب بھی وجود میں نہ آتا۔ احمد بن حنبل نے سیاسی اختلاف کے تدارک اور اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کی جو قابل تحسین کوشش کی اور جس کے سبب خلفائے اربعہ کا تصور متشکل ہوا اس کے شاید کسی قدر مثبت اثرات مرتب ہوتے اگر فاطمی اسلام ایک چیلنج کے طور پر

سامنے نہ آتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فاطمی داعیوں نے اپنے استحقاق خلافت کے لیے اسلام کی جو غلو آمیز سیاسی تعبیر پیش کی اس نے عباسی خلافت کو ایک متبادل قالب کی تشکیل پر مجبور کر دیا۔ آگے چل کر اضمحلالِ خلافت کے سبب جب سلاجقہ حنفی اسلام کے علمبردار بن گئے اور نظام الملک نے شافعیت کی کمان سنبھالی، سنّی اسلام کا اندرونی تضاد اہل کلمہ کی خانہ جنگیوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افسوس کہ بین المسلکی رزم آرائیوں اور خونریز باہمی تصادم کے باوجود ہمارے ارباب حل و عقد صورتِ حال کی اس سنگینی کا اندازہ نہ لگا سکے کہ ہمارا فکری قافلہ کس غیر محمود سمت میں آنکلا ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ کوئی ڈھائی، تین سو سالوں تک عباسی بغداد کو اپنے نظری حریف فاطمی خلفاء کے مقابلے میں سیاسی جواز فراہم کرنے میں ہی خاصی نظری قوت صرف ہوگئی۔ فاطمی داعیوں کی پوشیدہ مداخلت اور تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی زیر زمین مقبولیت آلِ عباس کے لیے مسلسل دردِ سر بنی رہی۔ محض فاطمیوں کے سلسلۂ نسب پر شبہات وارد کرنا یا فتوے شائع کرنا اصلاحِ احوال کے لیے کافی نہ تھا۔ ایسی صورت میں عباسیوں کے لیے اس کا کوئی موقع نہ تھا کہ وہ سنّی اسلام کے داخلی خلفشار پر مناسب توجہ دے پاتے۔ اور دیتے بھی کیوں وہ تو خود ایک انحراف فکری کے دوش پر برسر اقتدار آئے تھے۔ دوسری طرف اضمحلالِ خلافت اور پھر سیاسی منظر نامے پر سلطان اور امراء کے ظہور سے کسی ایسے تجدیدی عمل کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی تھی۔ اس بحرانی صورتِ حال میں اسلام کا شافعی، حنبلی پروجکٹ اشعریت میں منقلب ہوا اور پھر غزالی کی مرنجا مرنج طبیعت نے کلامی فقہ اور تصوف کے زیر اثر اس کا ایک مقبول عام ایڈیشن تیار کر ڈالا۔ غزالی کا یہ مقبولِ عام اسلام جو احیاء العلوم کے صفحات میں جلوہ گر ہوا، اپنے عہد میں سخت غیض و غضب کا نشانہ بنا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے مقبولیت تامہ مل گئی۔

غزالی مسلکاً شافعی تھے جن کی تربیت اشعری فکری ڈھانچے میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اشعری طرز فکر میں بعض اہم اضافے کئے لیکن انھیں یہ شکایت رہی کہ قدیم شارحینِ اسلام کو لوگوں نے تحلیل و تجزیہ سے بالاتر سمجھ رکھا ہے اور یہ کہ اشعری طرز فکر سے سرِ مو انحراف کو کفر پر محمول کیا جاتا ہے۔ غزالی جو قدماء کے فہم کے شاکی اور اپنے عہد کے دانشورانہ جبر پر مضطرب رہے، آگے چل کر بہتوں کے لیے خود اسی جبر کی علامت بن گئے۔ سقوطِ بغداد کے بعد سنّی اسلام کی علامتی مرکزیت بھی جاتی رہی۔ ٦٦٥ھ میں جب شاہ بیبرس نے بیک وقت چار مسالک کے متبادل قضاۃ کی نامزدگی کا اعلان کیا اس وقت کسی کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ آگے چل کر ائمہ اربعہ کا یہ خود ساختہ تصور فرح بن برقوق کے ہاتھوں نویں صدی ہجری کی ابتدا میں حرم کعبہ میں چار متبادل مصلوں کے قیام پر منتج ہوگا اور اس طرح ہمیشہ ہمیش کے لیے اسلام کی فکری، فقہی اور سماجی تصویر بدل کر رہ جائے گی۔ جس طرح شیعوں میں منصوص ائمہ کا تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے اسی طرح ائمہ اربعہ کی اساسی یا تقدیسی اہمیت پر بھی وحی سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج

جولوگ دین کے اصل الاصل قالب کے متمنی ہوں وہ ان شخصی، فقہی، تاریخی حوالوں پر اپنا اصرار جاری رکھیں۔ ہمارے خیال میں جب تک ان چار شخصی خیموں کی بساط نہیں لپیٹی جاتی، اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیلِ نو کی ہر کوشش ایک کارعبث ثابت ہوگی۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہمیں تاریخی مجبوریوں اور نامساعد سیاسی حالات کے زیر اثر اپنے ہی جیسے انسانوں کا تعمیر کردہ دین منظور ہے یا اسلام کا وہ اصل الاصل قالب جو ان ائمہ اربعہ کے ظہور سے پہلے بھی دنیا میں موجود تھا۔ اگر ابتدائے عہد کے مسلمان ائمہ اربعہ کی اقتداء کے بغیر کارِعبودیت انجام دے سکتے تھے تو ہمارے لیے ایسا کیوں ممکن نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ائمہ اربعہ کو مذہبی زندگی کی شاہ کلید قرار دے کر ہم اس جرم کے مرتکب ہوئے ہوں جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے ﴿یوم ندعوا کل اناسٍ بامامھم﴾۔

تتمۂ بحث

دین کے یہ تین مختلف قالب دراصل تین مختلف تناظرات کی رہینِ منت ہیں۔ اپنے اپنے حلقوں کے اندر انھیں اتنا اعتبار اور استناد حاصل ہے کہ ان کے ماننے والے ان پر کسی نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ دوسری طرف اپنے حلقہ سے باہر یہ دوسروں کے لیے یکسر لائق استراد ہیں۔ جب تک اندر والوں کو اس بات کا اندازہ نہ ہو کہ باہر سے ان کا نظری محل دیکھنے والوں کو کیسا لگتا ہے محض اندرونی تناظر پر تکیہ کرنا انھیں حقیقت سے بہریاب نہیں کرسکتا۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے بنے بنائے نظری چوکھٹوں سے اوپر اٹھ کر ایک معروضی اور خارجی تناظر فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس عمل میں قرآن وسنت ہمارے رہنما رہے ہیں۔ کتاب وسنت کے معیار پر جانچیے تو اسلام کے یہ تمام قالب، کوئی کم اور کوئی زیادہ، اپنا اعتبار کھوتے جاتے ہیں۔

قرآن مجید سے میری مراد وحیِ ربّانی کا وہ لازوال وثیقہ ہے جو بلاکم وکاست اپنی تمام ترصحت اور عصمت کے ساتھ امت کو نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس سے مراد فقہاء ومفسرین کا وہ قرآن نہیں جس کی بعض آیات منسوخ یا محو کردی گئیں اور نہ ہی راویوں کا وہ قرآن ہے جو تفسیری حواشی میں گاہے بگاہے اس بات کی خبر دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن کی یہ آیت ابتداًیوں نازل ہوئی تھی یا یہ کہ فلاں کے مصحف میں یوں پائی جاتی تھی اور نہ ہی وہ قرآن جس میں، دروغ برگردنِ راوی، آلِ بیت کے مخالفین نے تحریف کرڈالی اور اب اصل قرآن القائم اپنے ساتھ لائیں گے۔ اس کے برعکس ہمارے پیش نظر وحیِ ربانی کا وہ لازوال وثیقہ رہا ہے جس کے معانی پر روایات وآثار نے پہرے نہ بٹھائے

ہوں اور جو آج بھی ہماری راہوں کو اسی طرح منور کرسکتا ہے جس طرح اس نے متبعینِ محمدؐ کی پہلی نسلوں کو کیا تھا۔ اسی طرح سنت سے میری مراد آپؐ کا وہ اسوۂ حسنہ ہے جس کے بغیر ہم اتباعِ کتاب کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ رسولؐ اللہ کی سنت ثابتہ، مکشوفہ، متواترہ اگر اس عمل میں ہماری رفیق ہو تو ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ تقدیسی تاریخ ہماری سمتِ سفر بدل دے یا ایک ہی دین کے نام لیوا مختلف خانوں میں بٹ جائیں۔

اب تک اس بات کی کوشش کم ہی ہوئی ہے کہ دین کے فہم میں داخلی یا گروہی تناظر کے علاوہ خارجی تناظرات سے بھی تحلیل و تجزیے کا کام لیا جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ فرقہ وارانہ تعصّبات کی فصیل اتنی بلند اور مستحکم ہوتی گئی کہ باہمی مکالمے اور مناقشے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کل حزب بمالديهم فرحون کی اس صورت حال میں اب کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ مسلمانوں کے یہ تمام فرقے جو صدیوں سے باہم ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں اور جن کی باہمی خانہ جنگیوں کے سبب ہماری ہوا اکھڑ گئی ہے، یہ سب کبھی بنیان مرصوص کا سماں پیش کرتے تھے اور یہ کہ یہ سب کے سب ایک مشترکہ ماضی اور مشترکہ وراثت کے امین ہیں۔ حتیٰ کہ وہ فرقے بھی جنھیں انحرافِ فکر و عمل کے سبب بالعموم امت کا حصّہ نہیں سمجھا جاتا، جنھیں ہم آج دروزی، علوی، بہائی، قادیانی، نصیری وغیرہ ناموں سے جانتے ہیں، یہ سب بھی کبھی اسی امتِ واحدہ کا حصّہ ہوا کرتے تھے، جو بدقسمتی سے تقدیسی تاریخ کے بہاؤ میں تاریخ کے مختلف ادوار میں بے سمتی کا شکار ہو گئے۔ اگر ہم تعصّبات کی فصیلوں سے بلند ہو کر بیک نظر ان تمام مصنوعی نظری گھروندوں کو دیکھ سکیں تو شاید ہمیں دوسروں کے انحرافات کے ساتھ ہی اپنے انحرافات کا بھی کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

متوارث اسلام کے مختلف قالب صدیوں سے باہم برسرِ پیکار ہیں۔ ایک ہلا مارنے والے نظری تشتت نے رسالۂ محمدی پر دائمی وقوف کی کیفیت طاری کر دی ہے۔ شیعہ، سنّی، اسمٰعیلی، اباضی اور ان جیسی تمام مصنوعی شناختوں میں رسالۂ محمدی کی اصل شناخت محو ہو کر رہ گئی ہے۔ بدقسمتی سے ہم اس ازمۃ عظمیٰ کو معمول کی صورت حال قرار دیئے بیٹھے ہیں۔ امت میں زندگی کی نئی روح پھونکنے کی ہر کوشش ایک نئے خیمہ کے قیام پر منتج ہوئی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ہم مروجہ انحرافات کو دور کیے بغیر ان ہی بنیادوں پر نئی عمارت بنانا چاہتے ہیں۔ جس عمارت کی بنیاد میں پہلا پتھر ہی انحراف کا پڑا ہو اس سے منحرف نظری عمارت ہی تشکیل پا سکتی ہے۔ حکایت ہے کہ جب فرقوں کی بنیاد پر الگ الگ مسجدیں وجود میں آ رہی تھیں ان ہی دنوں کوئی اجنبی مسلمانوں کے کسی شہر میں جا نکلا۔ پوچھنے پر پتہ لگا اب تک اس شہر میں چار مسجدیں تھیں۔ ایک شیعوں کی، ایک سنّیوں کی، ایک اباضیوں کی اور ایک کو اسمٰعیلی شیعہ جماعت خانے کا نام دیا کرتے تھے۔ لیکن جب سے یہاں اتحاد بین المسلمین کی تحریک چلی ہے ایک پانچویں مسجد مسجدِ اتحاد کے نام سے بھی وجود میں آ گئی ہے۔ ہمارے ہاں اب تک تجدید و احیائے دین کے سلسلے میں جتنی بھی کوششیں ہوتی رہی ہیں اس کی مثال اسی

مسجدِ اتحاد کی ہے۔ اصلاح کی ہر تحریک نے ایک نئے خیمہ کو جنم دیا ہے۔

آگے راستہ مسدود ہے۔ تقدیسی تاریخ کا جبر ہمیں ان بنیادوں پر تیشہ چلانے سے روکتا ہے جن پر ہمارے نظری انحرافات کی عمارت قائم ہے۔ ہم چاہتے تو ہیں کہ ایک بار پھر رسالۂ محمدی کی تجلیوں سے ہمارے حواس آشنا ہوں لیکن ہماری مجبوری یہ ہے کہ ہم رسالۂ محمدی کے لازوال ماخذ قرآن مجید کو کھولنے سے مسلسل گریزاں ہیں۔ شیعہ ہوں یا سنّی، اسمٰعیلی ہوں یا اباضی ان سبھوں کے ہاں قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسی کتاب منجمد کی ہے جو فی زمانہ ان سے کلام نہیں کرتی۔ اس بات پر تقریباً سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید محض کتاب تلاوت ہے جس کے معانی تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔ اگر سنّی اس خیال کے قائل ہیں کہ سلفِ صالحین تشریح و تعبیر کا حتمی فریضہ انجام دے چکے، جن کے فہم سے سرِ مو انحراف تفسیر بالرائے کا پیش خیمہ ہوگا تو شیعہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویلِ معانی کا علم ائمہ مامورین کے بغیر انجام نہیں پاسکتا۔ بلکہ بعضے تو صدیوں سے القائم کے انتظار میں ہیں کہ وہ اپنے ظہور کے ساتھ اصل قرآن بھی لائیں گے۔ تاویلات خواہ جتنی مختلف ہوں عملی طور پر امت کے تقریباً تمام ہی فرقوں نے ایک نئی ابتداء کی راہ مسدود کر رکھی ہے۔ وہ سو بہانے سے اس کتاب کو کھولنے سے گریزاں ہیں جو انھیں باہمی خونریزیوں اور نظری تشتت سے نجات دلا سکتی ہے۔ ہمارے شیر دل مجدّدین بھی اس خیال سے کانپ جاتے ہیں مبادا متوارث اسلام کی بساط لپیٹ دینے کے نتیجے میں وہ اس شکستہ حال فکری خیمے سے بھی نہ محروم ہو جائیں۔ اصولی طور پر تو ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے، جب فرقوں کے علیحدہ علیحدہ دواوین مرتب نہیں ہوئے تھے، تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود رسالۂ محمدی کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ اگر اس دور میں فرقہ وارانہ مذہبی ادب کے بغیر ہم ایک دینی زندگی جی سکتے تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آج ایسا ممکن نہ ہو۔ گویا اصولی طور پر ہم اس امکان سے انکار نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے بغیر رسالۂ محمدی کو قرآن مجید اور سنت ثابتہ مکشوفہ کے ذریعہ آج بھی بتمام و کمال متصور کیا جاسکتا ہے لیکن کوئی عملی قدم اٹھانے سے پہلے اس خیال سے ہماری ہمتیں پست ہو جاتی ہیں کہ اتنے بڑے انحراف کی درستگی کو مانے گا کون؟ شیعہ، سنّی، یا حنفی، شافعی مصنوعی شناخت کے بغیر مسلمان بننے کے لیے آج کون تیار ہوگا؟ ہمارے خیال میں سچ کو مان لینے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سچ ہے۔ ہم جب تک اس اعتماد سے سرشار نہیں ہوتے، رسالۂ محمدی سے محرومی ہمارا مقدر رہے گی۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ فتح الباری ج ۴، ص ۴

۲۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی روایت پہلی بار کب سامنے آئی کہ خود شیعی ماخذ میں غدیر خم کا پہلا اظہار بزبان علیؓ کوفہ کی اس مسجد میں ہوا جب حضرت علیؓ نے ان اصحاب کو اس قول کی تصدیق کے لیے جمع کیا تھا (المفید، ارشاد ترجمہ ہووارڈ ص ۳۹۳) رہا یہ دعویٰ کہ لفظ وصی کا تذکرہ صفین اور جمل کی جنگوں میں سنائی دیتا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ ابو مخنف کی کتاب الجمل سے پہلے اس دعوی کا اظہار کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ابو مخنف نے کتاب الجمل میں اور نصر بن مزاحم نے کتاب الواقعۃ الصفین میں حضرت علیؓ سے ایسے اشعار منسوب کئے ہیں جن میں ان کی زبانی مقامِ وصی پر ان کے دعوی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عہد عثمانؓ میں عبداللہ بن سبا نے اس خیال کی اشاعت شروع کر دی تھی کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور محمدؐ کے وصی علیؓ ہیں۔ تاریخی مصادر میں عام طور پر عبداللہ بن سبا کے گرد سرّیت کا ہالہ قائم ہو گیا ہے بعض لوگ اسے ایک خیالی کردار تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن سبا کے نام سے عمار بن یاسر متحرک تھے جو اپنے عہد میں السّودہ کے لقب سے بھی جانے جاتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے علی الوردی، واعظ السلاطین، بغداد، ۱۹۵۴ء۔

۳۔ ۳۲۰ھ میں الکافی کی ترتیب سے پہلے روایتوں کے مجموعے تمام فرقوں کی مشترکہ میراث سمجھے جاتے تھے اور ان میں سبھوں کو اپنے مطلب کی روایتیں مل جاتی تھیں۔ خواہ وہ جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ ہو یا ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے کی بات۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک باب ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ یہ وہی ابن ابی شیبہ ہیں جنھیں بخاری و مسلم کی استادی کا شرف حاصل ہے اور جن کے بیان کے مطابق مکہ میں عبداللہ بن زبیر، مدینہ میں سعید بن مسیّب، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین اور کوفہ میں ابراہیم نخعی ان لوگوں میں تھے جو ہاتھ کھول کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ رہا شیعوں کے ہاں جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ تو ترمذی میں یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ میں، جہاں نہ بارش تھی نہ جنگ کا خوف، نہ سفر اور بیماری کا عذر، آپؐ نے ظہر اور عصر کی

نمازیں یکجا پڑھائیں۔

۴۔ الذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۲۹۹۔

۵۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ۴۵۔ ۳۴۴: مزید دیکھئے۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۳۸۔ ۱۹۳۲، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۶۔ کہا جاتا ہے کہ جب باقر تک یہ خبر پہنچی کہ حسن بصری قرآن مجید کی اس آیت ﴿قل لا اسئلكم عليه اجراً الا المودة في القربىٰ﴾ (۴۲:۲۳) کی تفسیر یہ بتاتے ہیں کہ اس کا مطلب خدا کی اطاعت کے ذریعہ اس کے قرب کا حصول ہے نہ یہ کہ اہل بیت کی قربت تو باقر اس بات سے بہت برہم ہوئے یہاں تک کہ انھوں نے حسن بصری کو المحرف لکلام اللہ تک کہہ ڈالا (القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۴)

۷۔ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ج ۳، ص ۱۸۶، حوالہ مذکور۔

۸۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب، حیدرآباد، ۹۔ ۱۹۰۷ء، ج ۱۰، ص ۳۵۰۔

۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۱۵۸ مزید دیکھئے۔ مسند احمد، ج ۳، روایت نمبر ۸۳۔ ۱۸۸۲۔

۱۰۔ موطا امام مالک، دو مجلدات، مرتب: محمد فواد عبدالباقی، الجزائر، ۱۹۵۱ء، حدیث نمبر ۴۰، ۴۴، ۱۰۷، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۱۔ تاریخ طبری، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۹۔ ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۴۱۰، ۴۴۶ اور ۴۸۵: ج ۳، ص ۳۷ اور ۲۱۲: ج ۵، ص ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۸۹: ج ۷، ص ۱۸۱، ۲۰۸ اور ۵۶۹۔

۱۲۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۴۹، ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶: ج ۲، حدیث نمبر ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۸۸: ج ۳، حدیث نمبر ۱۸۳۳، ۲۰۸۱: ج ۴، حدیث نمبر ۲۱۵۳ اور ۲۲۸۴۔

۱۳۔ رسالہ الشافعی، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۷۹، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۴۔ موطا امام مالک، مرتب: عبدالوہاب عبداللطیف، ۲ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، حدیث نمبر ۴۰ اور ۴۴۔

۱۵۔ حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۶۔ حوالہ مذکور، ج ۱، حدیث نمبر ۱۵۸، ج ۲، حدیث نمبر ۱۷۔

۱۷۔ رسالہ الشافعی، حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

۱۸۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، ج ۳، حدیث نمبر ۲۰۸۱: ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶

۱۹۔ حوالہ مذکور، ج ۲، حدیث نمبر ۶۰۱، ۶۸۸۔

۲۰۔ اصول الکافی میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جو جعفر الصادق کو شیعت کے مؤسس کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت ہمیں اس امر پر مطلع کرتی ہے کہ جعفر سے پہلے شیعہ مناسکِ حج اور اس کے حلال وحرام سے واقف نہ تھے۔ اس امر میں وہ دوسروں کے محتاج تھے لیکن جعفر کے بعد لوگ ان کے محتاج ہو گئے حتیٰ صار الناس يحتاجون اليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس۔ اس قسم کی روایتوں سے بآسانی اندازہ

لگایا جاسکتا ہے کہ ابتدائی عہد کے مسلمان، بشمول پنجتن، ایک ہی شرع و منہاج پر عامل تھے۔

۲۱۔ ائمہ کی فہرست سے عبداللہ کا نام اس وقت غائب ہو گیا جب ۱۲ کی گنتی canonize ہوئی۔ نوبختی نے فِرق الشیعہ میں اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

۲۲۔ نوبختی کے فرق الشیعہ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اثنا عشری فرقہ کی شناخت دراصل ایامِ غیبت کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے کسی شیعی تاریخی ماخذ میں اثنا عشری فرقہ کی اصطلاح نہیں ملتی۔ نوبختی کی کتاب فرق الشیعہ اور القمی کی کتاب المقالات والفرق جن کی حیثیت ابتدائی شیعی ماخذ کی ہے اور جن کی تالیف کا زمانہ غیبت پر کوئی ربع صدی گزرنے کے بعد کا ہے یہ دونوں کتابیں اس بارے میں بالکل خاموش ہیں کہ ایامِ غیبت کب ختم ہوں گے؟ یا یہ کہ ائمہ کی کل تعداد کتنی ہوگی؟ بارہ اماموں کے عقیدے کی بنا اولاً کلینی کی روایتوں نے رکھا اور پھر ابن بابویہ اور شیخ مفید نے اس کی تعبیر و تشریح کا فریضہ انجام دیا۔

۲۳۔ سال ۲۶۰ھ میں حسن العسکری کے وصال کے بہت بعد تک ان کے متبعین کے لیے اثنا عشری کی اصطلاح سنائی نہیں دیتی۔ کوئی نصف صدی اس ابہام میں گذر گئی کہ گیارہویں امام کی موت کے بعد امامت کا سلسلہ کیونکر جاری رہ پائے گا۔ جیسا کہ ہم دوسری جگہ تذکرہ کر چکے ہیں، حامیانِ اہلِ بیت کوئی بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ان کی اکثریت قطعیہ کہلاتی تھی یعنی وہ لوگ جن کا سلسلہ امامت ٹوٹ گیا ہو۔ کوئی نصف صدی کے عرصے میں ایسی روایتیں گردش کرنے لگیں جو بارہ اماموں کی بابت کلام کرتی تھیں۔ غالباً سب سے پہلے جس شخص نے اثنا عشری کی اصطلاح کو تاریخ کی کتابوں میں محفوظ کیا وہ مورخ مسعودی ہے جو خود بھی شیعی نقطۂ نظر کا حامل تھا۔ ہمارے خیال میں مسعودی کے آخری ایام تک اس اصطلاح کو قبولیت عامہ مل چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسعودی کی مروج الذہب اس اصطلاح سے خالی ہے وہیں اس کی آخری تصنیف التنبیه و الأشراف میں یہ اصطلاح پہلی بار سنائی دیتی ہے۔ واضح رہے کہ بارہ ائمہ کی حدیثیں اس سے پہلے ہی الکافی میں مرتب ہو چکی تھیں جس کی ترتیب کا سال تقریباً ۳۲۰ھ ہے جبکہ التنبیه و الأشراف کا سال تصنیف اغلباً ۳۴۴ھ ہے۔

۲۴۔ نوبختی نے فرق الشیعہ میں اور شہرستانی نے الملل والنحل میں اس نوک جھونک کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں بھائیوں زید اور محمد الباقر کے مابین مسئلۂ امامت پر ہوئی تھی۔ زید کا کہنا تھا کہ جو شخص امامت کا دعویدار ہو اس کے لیے علی الاعلان خروج بالسیف ضروری ہے کہ جب تک وہ خروج نہ کرے آخر متبادل امام کے طور پر اسے کیسے دیکھا جا سکتا ہے؟ محمد الباقر نے اس اعتراض کا راست جواب دینے کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ تمہاری بات اگر مان لی جائے تو پھر ہم لوگوں کے والد بھی امام نہیں ٹھہرتے کہ انھوں نے کبھی بھی خروج بالسیف کی دعوت نہیں دی۔ (نوبختی، ص ۸۹ شہرستانی، ج ۱، ص ۲۰۳-۴)۔

۲۵۔ امامت کو مقبول عام تصور بنانے میں الکمیت بن زید کے مشہور زمانہ قصیدہ ہاشمیت نے کلیدی رول انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقیدۂ امامت کے سلسلے میں سب سے پرانی تحریری دستاویز ہے۔ شاعری کی زبان اس کام کے لیے بڑی

مناسب ہوتی ہے کہ شاعر ایک عام سی بات کو اپنی زورِ بیانی اور قوت تخیل کے سبب ایک سحر آگیں حقیقت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اہل بیت کی مدح میں لکھی جانے والی نظم نے اُس عہد میں ایک عوامی ہلچل کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ لیکن اس نظم کی بنیاد پر الکمیت کو شیعہ سمجھنا اس عہد کی صحیح تفہیم نہیں ہوگی کہ الکمیت نے خلیفۂ وقت ہشام بن عبدالملک کی مدح میں بھی اپنے اس فن کا جوہر دکھایا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: الکمیت، الہاشمیہ، مرتب السیداوی، قاہرہ، ۱۹۵۰ء

۲۶۔ آلِ بیت کے مروجہ تصور کی مقبولیت اور شہرت میں جہاں مختلف سیاسی عوامل کا رول رہا ہے وہیں خانوادۂ حسینؓ کے دو عظیم المرتبت علماء امام باقر اور جعفر الصادق کی جلالت علمی کو بھی اس میں دخل ہے بلکہ سچ پوچھیے تو اگر باقر اور جعفر اس خانوادے کے چشم و چراغ نہ ہوتے تو تشیع ایک نظری عقیدے کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں مرتب نہ ہو پاتا اور نہ ہی شیعیت میں امام حسینؓ کو اس مقام کا حقدار سمجھا جاتا کہ جن کے بغیر آج شیعیت کا تصور محال ہے۔ کلمۂ حق کی خاطر قربانیاں تو آلِ حسنؓ نے بھی کم نہ دی۔ امام حسنؓ کے دو بیٹے کربلا میں شہید ہوئے اور تیسرے حسن مثنیٰؒ بھی شدید زخمی ہوئے۔ پھر حسن مثنیٰؒ کے دو بیٹے نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ عباسیوں کے خلاف خروج کرتے ہوئے مارے گئے۔ بقیہ دو بیٹے دور دراز مقامات کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئے لیکن آلِ حسنؓ کی ان قربانیوں کے باوجود سلسلۂ امامت میں ان کا نام شامل نہیں کیا جاتا اور یہ تصور عام ہے کہ ائمہ مامورین معصومین کے تمام سلسلے حسینؓ کی اولاد میں ہی پائے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ معصومین میں نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ کا شمار بھی نہیں کیا جاتا۔

ہمارے خیال میں بارہ یا سات ائمہ معصومین کا سلسلہ آلِ حسینؓ میں پائے جانے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ابتدائی عہد میں امام منصوص و مامور کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ اہل بیت کی فضیلت کا چرچا تو یقیناً عام ہو رہا تھا اور قرابت رسولؐ کے حوالے سے ہاشمی اور عباسی آلِ بیت اصلاح احوال کے لیے دوسروں کے مقابلے میں خود کو کہیں زیادہ سزاوار سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام حسینؓ پھر ان کے بعد زید بن علیؒ، نفس ذکیہؒ اور ابراہیمؒ نے اپنے اپنے دور میں خروج کو جائز سمجھا۔ دوسری طرف امام باقر اور جعفر الصادق اس نتیجے پر پہنچے کہ راست تصادم امت اور اہل بیت کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہے۔ ان حضرات نے اپنی پوری زندگی مستقبل کے لیے رجال کار تیار کرنے میں وقف کر دی۔ اپنے غیر معمولی علم و فضل اور مسند درس و ارشاد کے سبب یہ دونوں باپ بیٹے اہل علم کے لیے ایک مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر گئے۔ باقر و جعفر کی اس غیر معمولی جلالت علمی کے سبب خانوادۂ اہل بیت میں انھیں ایک منفرد مقام حاصل ہو گیا۔ آنے والے دنوں میں جب منصوص و مامور امامت کا خیال وضع ہوا تو دوسرے اصحاب اہل بیت کے مقابلے میں باقر و جعفر اس سلسلۃ الذہب کے نمایاں افراد میں نظر آئے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعیت کی تمام مروجہ شاخیں جعفر الصادق تک ائمہ مامورین کی ترتیب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتیں سوائے زیدیہ کے، جن کے ہاں امامت جہد و عمل اور قیادت سے عبارت ہے۔ اور جہاں خاموش منصوص ائمہ فقط نسلی حوالے سے منصب امامت کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔

۲۷۔ تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۲۔

۲۸۔ الذہبی نے تاریخ (ج ۴، ص ۳۰۰) میں اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (ج ۳، ص ۱۸۵) میں شیخین کے سلسلے میں الباقر کے محتاط رویّے کا تذکرہ کیا ہے۔ بعضے یہ بھی کہتے ہیں کہ باقر کا ایسا کرنا تقیّہ کے سبب تھا ورنہ قصیدۂ ہاشمیت میں الکمیت نے انھیں شیخین کے خلاف لب کشائی کرتے دکھایا ہے۔ ہمارے خیال میں شعری مبالغہ آرائی کو تاریخ پر ترجیح نہیں دیا جاسکتا۔ باقر کی محترم شخصیت سے بھی یہی زیادہ قرینِ امکان ہے کہ انھوں نے شیخین کے بارے میں احترام واحتیاط سے کام لیا ہوگا۔

۲۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۲۱۔

۳۰۔ زیدیہ جو زید بن علی سے منسوب ہے امام وقت کے لیے لازم قرار دیتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے عملی اقدامات کرے۔ محض اہل بیت سے کسی شخص کا تعلق اسے منصب امامت پر فائز نہیں کرسکتا۔ کیسانیہ کی طرح ان کے یہاں غیاب امام اور انتظار مہدی کا عقیدہ نہیں پایا جاتا۔ وہ امام کو معصوم عن الخطا بھی نہیں سمجھتے۔ زید بن علی کے سلسلے میں تاریخ کی کتابوں میں جو کچھ مرقوم ہے اس سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کی غیر معمولی فضیلت پر ایمان لانے کے باوجود ابوبکرؓ وعمرؓ کی خلافت کو ناجائز قرار نہیں دیتے گویا ان کے نزدیک الافضل کی موجودگی کے باوجود المفضول کی قیادت تسلیم کرنا جائز ہے۔ اس اعتبار سے زیدیہ جمہور یہ سنّی فکر سے خاصہ قریب ہے جو حضرت علیؓ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتی ہے۔

۳۱۔ حیرت ہوتی ہے کہ پہلی صدی کے خاتمے تک مسلمانوں کے اہل نظر ان نسلی التباسات کے شکار کیسے ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب باقر مسجد میں درس وارشاد میں مصروف تھے ان کے چچازاد بھائی ابو ہاشم جو حضرت علیؓ کے تیسرے بیٹے ابن الحنفیہ کے اولاد سے تھے آوارد ہوئے انھوں نے الباقر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بآواز بلند کہا کہ تم جو رسولؐ اللہ کی وصیت کا خود کو حقدار بتاتے ہو تو یہ سراسر دھوکہ دھڑی ہے، جس کے جواب میں باقر نے کہا کہ تمھیں جو کہنا ہے کہہ لو میں فاطمہؐ کا بیٹا ہوں جب کہ تم ایک حنفی عورت کے بطن سے ہو۔ اس واقعہ نے مسجد میں اتنا ہنگامہ برپا کردیا کہ لوگ ابو ہاشم پر پل پڑے گو کہ ابو ہاشم ماں کی طرف سے فاطمہؓ کی اولاد نہ تھے لیکن خانوادۂ علیؓ سے ان کے تعلق کی بنیاد پر ہاشمیہ کے نام سے ان کے وارثین سرگرم رہے۔ ابو ہاشم گو کہ خود لاولد تھے البتہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد امامت کے دعویدار ہوگئے۔ کسی نے کہا کہ ابو ہاشم مہدی تھے جن کا انتقال نہیں ہوا ہے بلکہ وہ ردوا کی پہاڑیوں میں روپوش ہوگئے ہیں تو کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ابو ہاشم نے محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کو اپنا وارث متعین کردیا تھا کہ جب وہ شعور کو پہنچ جائیں تو اس منصب کو سنبھال لیں۔ کہا جاتا ہے کہ آنے والے دنوں میں جن لوگوں نے خلافت عباسیہ کی داغ بیل ڈالی ان کا تعلق اسی العباس سے تھا نہ کہ رسولؐ اللہ کے چچا العباس سے۔ النوبختی، فرق، ص ۲۹۔ البغدادی، الفرق، ۲۸۔

ابتدائے عہد میں ہی قرابت رسولؐ کا حوالہ اتنا معتبر ہوگیا تھا کہ آلِ رسولؐ کے حوالے سے جس کسی نے بھی

سیادت کا علم بلند کیا اسے لوگوں کی ایک قابل ذکر تعداد میسر آ گئی حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے لیے اپنا شجرۂ نسب راست رسولؐ اللہ یا ان کی بیٹی فاطمہؓ تک پہنچنا ممکن نہ تھا وہ بھی سیاسی ضرورت کے تحت فاطمی بن گئے یہاں تک کہ انھیں فاطمیین کی عظیم الشان سلطنت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ سوال حیرت اور دلچسپی کا باعث ہے کہ اہل بیت کا یہ حوالہ عامۃ المسلمین کے لیے اتنا معتبر کیسے ہو گیا کہ اس کی بنیاد پر مدت مزید تک نہ صرف یہ کہ بغاوت کی تحریکیں چلتی رہیں بلکہ عباسی اور فاطمی خلافت کی شکل میں دو عظیم الشان سلطنتیں مسلم فکر کے نقیب کے طور پر دیکھی جاتی رہیں۔

امامت پر فاطمی آلِ بیت کے مابین بھی خاصی رسہ کشی ہوتی رہی حتیٰ کہ حسینی اور حسنی سلسلے کے افراد ایک دوسرے کے مقابل نظر آئے۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن الحسنؓ جو حسن المثنیٰ کے نام سے معروف ہیں، زین العابدین کے عہد میں رسولؐ اللہ کی املاک سے آنے والے صدقات کے نگراں تھے۔ زین العابدین نے جب اس پر اپنا حق جتایا تو المثنیٰ غضب ناک ہو گئے۔ زین العابدین کے انتقال کے بعد الباقر نے ان صدقات پر اپنا دعویٰ برقرار رکھا۔ اس طرح ایک ہی خاندان میں کبھی الباقر حسن المثنیٰ کے مقابل نظر آئے تو کبھی ان کے بیٹے زید، الحسن کے مقابل نظر آئے۔ (الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۳۴۸، ص ۲۲۸)

ہر فرقہ اپنے سیاسی عقائد اور دینی فہم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتا گیا مثلاً اہل بیت کے دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بطریہ اس خیال کے قائل رہے کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کی خلافت جائز تھی بلکہ عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال بھی متنازع نہیں ہیں کہ خود امام علیؓ نے ان کی قیادت قبول کر لی تھی۔ (النوبختی، فرق، ص ۱۲) ان کے خیال میں افضل کی موجودگی کے باوجود مفضول کی قیادت قابل قبول ہو سکتی ہے۔ انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ علم محض اہل بیت کی اجارہ داری نہیں اسے دوسرے ماخذ سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ پہلی نسل کے مسلمانوں نے جب ابوبکرؓ اور عمرؓ کو اپنا امام بنایا اور اس صورت حال کو حضرت علیؓ نے خود قبول کر لیا تو پھر ہمارے لیے اب اس کا کوئی جواز نہیں کہ اس فیصلے کو کھلے دل سے قبول نہ کریں۔ (فرق ص ۱۸) اس کے برعکس جارودیہ نے ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے خلافت کی سخت نکیر کی۔ وہ ان متشددین میں تھے جو یہ سمجھتے تھے کہ رسولؐ اللہ نے علیؓ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا اور اس لیے قیادت کے لیے صرف وہی سزاوار تھے۔ ان کی زبانیں ان تین خلفاء کے لیے بڑی جارح تھیں اور وہ ان پر لعن طعن کو اپنا دینی حق سمجھتے۔ جارودیہ یہ سمجھتے تھے کہ جن لوگوں نے علیؓ کو چھوڑ کر ابتدائی تین خلفاء کی قیادت قبول کر لی تھی ان کا یہ رویہ علیؓ کے سلسلے میں نص خفی سے انکار پر مبنی تھا۔ ان کے نزدیک امامت پر علیؓ اور ان کے بعد حسنؓ اور حسینؓ کا حق تھا۔ سو جن لوگوں نے انھیں اس حق سے محروم کیا وہ اس لائق نہیں کہ ان کے فہم دینی کو استناد بخشا جائے یا ان کی بیان کردہ روایتوں کو قبول کیا جائے۔

اشعری نے مقالات اسلامیین (ص ۶۷) میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ جارودیہ علیؓ کو بذریعہ نص امامت کا سزاوار سمجھتے تھے۔ شہرستانی نے الملل (ص ۱۱۸) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ لوگ علیؓ کے نص کے سلسلے

میں بالوصف دون تسمیہ کا عقیدہ رکھتے تھے یعنی یہ کہ رسولؐ اللہ نے علیؓ کا نام لیے بغیر ان کی خصوصیتوں کے حوالے سے انھیں منصب امامت پر منصوص کر دیا تھا۔

۳۲۔ نوبختی کے مطابق حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین چودہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے جبکہ مسعودی ان گروہوں کی تعداد بیس بتاتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: نوبختی، ص ۷۹، حوالہ مذکور۔ مسعودی ۸/۴۰، حوالہ مذکور

۳۳۔ مسعودی نے المفید کے حوالے سے بارہویں امام کے ظہور کی یہ نشانیاں بتائی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے الارشاد، تہران، ۱۹۵۱ء، ص ۶۹۲۔

۳۴۔ کلینی جن دنوں الکافی کی تالیف میں مصروف تھے وہ امام غائب کی غیبتِ صغریٰ کا زمانہ تھا۔ یہ خیال عام ہونے لگا تھا کہ جلد ہی غیبت کا یہ دور ختم ہوگا اور پھر امام کے ظہور سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا۔ مہدی کا تصور پہلے سے ہی مختلف شکلوں میں مختلف فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ اب بارہویں امام کی غیبت سے مہمیز پا کر یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ آنے والے مہدی کی حیثیت قائم الزماں کی بھی ہوگی۔ یہ وہی عہد ہے جب افریقہ میں اسمٰعیلی دعوت کے پہلے امام نے خود کو مہدی کے طور پر پیش کیا تھا اور دوسرے امام نے خود کو القائم باور کرایا تھا۔ البتہ جب مدتِ مدید گزرنے کے بعد بھی امام غائب کا ظہور نہ ہوا یہاں تک کہ عباسی خلافت بھی صفحۂ ہستی سے غائب ہوگئی تو اس قسم کی توجیہات سامنے آئیں کہ شیعوں کے راز افشاء کئے دینے کے سبب غیبت کی مدت طویل کر دی گئی ہے۔

۳۵۔ نہج البلاغہ کے مصنف کی شخصیت پر ابتداء ہی سے ابہام کا پردہ پڑا رہا ہے۔ مختلف مصادر سے اس بارے میں جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں شریف رضی اور شریف مرتضیٰ کے علاوہ دوسرے اہل علم نے بھی اپنا حصّہ ڈالا ہے۔ عمدۃ الطالب کے شیعی مصنف ابوالحسن موسوی نے اس کتاب کا مصنف شریف رضی (متوفیٰ ۴۰۶) کو بتایا ہے۔ جب کہ ابن خلکان، ابن کثیر اور ذہبی نے شریف مرتضیٰ (متوفیٰ ۴۳۶) کو اس کتاب کا مصنف قرار دیا ہے۔ کتاب کی اندرونی متنی شہادت اس بات پر دال ہے کہ اس کتاب کا بیشتر حصّہ جو خطبات و مکاتیب علیؓ پر مشتمل ہے اسے حضرت علیؓ کی ذات سے کچھ بھی علاقہ نہیں کہ خطبات و مکاتیب کی زبان میں ایسے معرب الفاظ کثرت سے ملتے ہیں جو تحریکِ ترجمہ کی پیداوار ہیں جسے لغت کی اصطلاح میں مولدۃ کہتے ہیں۔

۳۶۔ سمعی دلائل ان تمام ذرائع پر محیط ہے جو قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر عقل کے علاوہ وحی اور اس کے متعلقات کے بنیاد پر قائم کیا جانے والا خیال الدلیل السمعی کہلاتا ہے۔

۳۷۔ حدیث ثقلین سے وہ روایت مراد ہے جس کے مطابق رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ میں اپنے پیچھے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ کتاب اللہ اور عترتِ آلِ بیتی۔ ان کی حیثیت ہمارے نائبین کی ہے۔ یہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ تم حوض پر مجھ سے آملو۔ اس بارے میں امام مسلم نے زید بن ارقم سے ایک روایت یوں نقل کی ہے: وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله

واستمسکوا به، قال زید: فحث علی کتاب الله ورغب فیه ثم قال: واهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی۔ بعض جزوی اضافوں اوراختلاف کے ساتھ اس مضمون کی روایتیں ام سلمہ، سعید خدری، زید بن ثابت، جابر بن عبداللہ سے بھی ترمذی، طبرانی اورنسائی وغیرہ میں منقول ہے۔

۳۸۔ ابن بابویہ، کمال الدین و تمام النعمة، دومجلدات، تہران، ۱۳۷۸، ج اول، ص ۱۵۱۔ ۱۵۳۔

۳۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابوجعفر محمد بن الحسن القُمی، بصائرالدرجات، تبریز، ۱۳۸۰ھ، ج ۳، ص ۱۹۳۔ الکلینی میں بھی یہ روایت معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ موجود ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی، الکافی، تہران، ۱۳۷۷۔ ۱۳۸۱ھ، ۸مجلدات ج ۲، ص ۶۳۳۔

۴۰۔ شیعوں کی مشہور زمانہ تفسیر القُمّی اپنے تفسیری حواشی میں جابجا هکذا نزلت کہہ کر متبادل آیتوں کی نشاندہی کرتی ہے مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القّمی، نجف، ۸۷۔ ۱۳۸۶ھ ذیل سورہ ۱، آیت ۱۴۲، سورہ ۱۴، آیت ۱، ۲۹۷۔ سورہ ۱۶، آیت ۲، ۲۱۔

۴۱۔ تفسیر القمی، حوالہ مذکور، جہاں سورہ ۳، آیت ۱۱۰ اورسورہ ۲۵، آیت ۷۴ کی متبادل آیتیں علیخالِف ما انزل الله کے طور پر درج کی گئی ہیں۔

۴۲۔ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۹۵۔

۴۳۔ القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۷/ الکافی، ج ۱، ص ۲۸۹/ الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران، ۱۳۹۵ھ، ج ۳، ص ۲۰۹۔

۴۴۔ تفسیر طبری، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ج ۵، ص ۲۸۵/ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۸۹۔

۴۵۔ تفسیر القمی، نجف ۱۹۶۶ء، ج ۱، ص ۱۷۰۔ مزید دیکھئے تفسیر التبیان للطوسی، نجف ۱۹۵۷ء، ج ۳، ص ۵۴۹۔

۴۶۔ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۷۱/ تفسیر التبیان للطوسی، ج ۱، ص ۵۷۴۔

۴۷۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام (مرتب آصف فیضی) قاہرہ، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۷۔

۴۸۔ حوالہ سابق، ج ۱، ص ۱۸۔ ۱۷۔ مزید دیکھئے تفسیر التبیان للطوسی، ج ۳، ص ۴۳۵۔

۴۹۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۔

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۷۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۲۸۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۸۴۔ مزید دیکھئے: مجمع البیان فی تفسیر القرآن للطبریسی، تہران ۱۹۷۵ء ج ۱۰۔ ۹، ص ص ۲۸۔ ۲۷۔

۵۴۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۴۔

۵۵۔ ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۵۔

۵۶۔ تفسیر القمی، ج ۲،ص ۱۹۳۔

۵۷۔ چوتھی صدی تک شیعہ سنّی فرقے کی علیحدہ علیحدہ شناخت پوری طرح متشکل نہیں ہو پائی تھی اور اس وقت تک مرتب ہونے والی تمام ہی دینی کتابوں بشمول طبری اور صحاح ستہ تمام ہی فرقے کے لیے مشترکہ علمی ماخذ کی حیثیت رکھتی تھیں سو جب آگے چل کر شیعہ مصنفین نے اپنی کتابیں الگ مرتب کرنا شروع کیں تو یہ مشترکہ کتبِ سابقہ غیر محسوس طور پر اہل سنت کو اپنا سرمایہ معلوم ہوئیں۔ اہل بیت کے سلسلے میں علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے حوالے سے سنیوں میں جو مقبول عام تصور پایا جاتا ہے اس کی بنیادیں اسی دور التباس میں پائی جاتی ہیں جب بھانت بھانت کے خیالات پر حصول اقتدار کے لیے مختلف فرقے وجود میں آ رہے تھے اور جب ہر فرقہ اپنے جواز کے لیے قصے، کہانیوں، مناقب کی من گھڑت روایتوں اور شان نزول کی تراشیدہ تاویلوں کے ذریعے وحی ربّانی کو اپنی مطلب براری کے لیے استعمال کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔

۵۸۔ بیشتر شیعی تفسیروں میں ترابیاً کی تحریف کے بغیر اس سے ابوتراب یعنی حضرت علیؓ کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے البتہ تفسیر النعمانی جو محمد بن ابراہیم بن جعفر الکاتب النعمانی کی تالیف بتائی جاتی ہے تراباً کو ترابیاً پڑھنے پر ترجیح دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ بحار الانوار، ج ۹۳ ص ص ۱–۹۷۔

۵۹۔ ملاحظہ کیجیے۔ تفسیر القُمّی ذیل آیت: هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق... ج ۲،ص ۲۹۵۔ مزید ملاحظہ کیجیے: ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی، كتاب البرهان فی تفسیر القرآن، تہران، ۵ مجلدات۔

۶۰۔ تفسیر قمّی اور محمد مرتضیٰ الکاشانی کی کتاب الشافی فی تفسیر القرآن میں اس آیت کی تعبیر میں یا محمدؐ یا علیؓ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے البتہ تفسیر فرات میں اسے متن کا حصّہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔ فرات بن ابراہیم الکوفی، تفسیر فرات، نجف، ۱۴۱۰ھ۔

۶۱۔ ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی کی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن میں ولایۃ کا اضافہ تفسیری اشارے کے طور پر ہے البتہ کلینی کی الکافی کا جس انداز سے ہاشم التوبلی اور الکاشانی نے حوالہ دیا ہے اس نے اس تعبیر کو اختلافِ قرأت کا مسئلہ بنا دیا ہے۔

۶۲۔ تفسیر القمی، ج ۲،ص ۱۹۸/ الکلینی، الکافی ج ۱،ص ۴۱۴/ کتاب البرهان فی تفسیر القرآن للتوبلی، ج ۳،ص ۳۰۴۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجیے: الکلینی، ج ۱،ص ۴۱۸/ تفسیرِ فرات، ذیل آیت مذکور

۶۴۔ ملاحظہ کیجیے: الکلینی، ج ۱،ص ۴۲۲ ذیل آیت مذکور

۶۵۔ ملاحظہ کیجیے: ابوالنذر محمد بن مسعود بن عیاشی السُلمی السمر قندی، تفسیر العیاشی، مرتب ہاشم الرسول المحلاتی، قم، ۱۳۸۰ھ اور تفسیر قمی، ذیل آیت كنتم خيرامة جہاں كنتم خير ائمة مذکور ہے۔

۶۶۔ ملاحظہ کیجیے: تفسیر العیاشی، حوالہ مذکور اور علی بن ابراہیم القمی، تفسیر القمی، مرتب الطیب الموسوی الجزائری، نجف، ۱۳۸۶ھ–۸۷، ۲ مجلدات۔ جہاں یہ آیت اس طرح مذکور ہے: تتخذو ن ايمانكم دخلا بينكم ان تكو ن ائمة

ھی ازکی من ائمتکم...

٦٧۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۴، ذیل آیت مذکور۔

٦٨۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۶۰۔

٦٩۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ۱، ص ۴۱۶۔

٧٠۔ وہ آیات قرآنی جن میں فی علیؓ یا آلِ محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے، یا جن میں ان الفاظ کے اضافے کو آیاتِ منزلہ کی اصل شکل قرار دیا گیا ان کی کوئی حتمی فہرست فراہم کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہم یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں جن سے دراصل اس خیال کی تصدیق مطلوب ہے کہ اہل تشیع کے تفسیری ادب میں اس قسم کے اضافے نامانوس نہیں ہیں۔ ملاحظہ کیجئے آیاتِ قرآنی کے بالمقابل اہل تشیع کے ہاں روایتوں کا پیدا کردہ اختلافِ قرأت:

وحی ربانی کے دفتین میں آیات منزلہ	اہل تشیع کے ہاں ان آیات کی تعبیر و مجوزہ قرأت
وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله... (بقرة: ۲۳)	وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فی علی فاتوا بسورة من مثله... (کتاب البرهان فی تفسیر القرآن للتوبلی)
بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله... (بقرة: ۹۰)	بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی... (تفسیر العیاشی للسمر قندی)
واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله... (بقرة: ۹۱)	واذا قیل لهم امنوا بما انزل الله فی علی. . ((تفسیر العیاشی، للتوبلی)
یا ایها الذین اوتو الکتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معکم... (النساء: ۴۷)	یا ایها الذین اوتو الکتاب آمنوا بما انزلت فی علی مصدقا لما معکم... (تفسیر فرات، تفسیر العیاشی، الکافی للکلینی)
... ولوا انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك... (النساء: ۶۴)	... ولوا انهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك یا علی... (تفسیر القمی)
...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به... (النساء:۶۶)	...ولو انهم فعلوا ما یوعظون به فی علی... (کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، لمحمد المرتضیٰ الکاشانی)
لکن الله یشهد بما انزل الیك... (النساء:۱۶۶)	لکن الله یشهد بما انزل الیك فی علی... ((تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك... (المائده: ۶۷)	یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك فی علی... (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)

والذین آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل علی محمد... (محمد:۲)	والذین آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل علی محمد فی علی... (تفسیر القمی)
ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم۔ (محمد:۹)	ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فی علی فاحبط اعمالهم۔ (تفسیر القمی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن لا بوعلی الفضل الطبریسی)
ذلك بانهم قالوا للذین كرهوا ما نزل الله۔ (محمد: ۲۶)	ذلك بانهم قالوا للذین كرهوا ما نزل الله فی علی۔ (تفسیر القمی،تفسیرالطبریسی)
واذا قیل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطیر الاولین۔ (النحل: ۲۴)	واذا قیل لهم ماذا انزل ربكم فی علی قالوا اساطیر الاولین۔ (تفسیر فرات، تفسیر العیاشی، تفسیر القمی)
فبدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء... (بقرة:۵۹)	فبدل الذین ظلموا آل محمد حقهم قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا آل محمد حقهم رجزا من السماء... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی، تفسیر التوبلی، تفسیر الكاشانی)
ان الله اصطفیٰ آدم و نوحا وآل ابراهیم وآل عمران علی العالمین۔ (آل عمران:۳۳)	ان الله اصطفیٰ آدم و نوحا وآل ابراهیم وآل عمران وآل محمد علی العالمین۔ (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی، تفسیر الكاشانی)
ان الذین كفرو وظلموا... (النساء: ۱۶۸)	ان الذین كفرو وظلموا آل محمد حقهم... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
یا ایها الناس قد جاء كم الرسول بالحق من ربكم فامنوا خیرا لكم وان تكفروا فان لله مافی السمٰوات والارض... (النساء:۱۷۰)	یا ایها الناس قد جاء كم الرسول بالحق من ربكم فی ولایة علی فامنوا خیرا لكم وان تكفروا بولایته فان لله مافی السمٰوات والارض... (تفسیر العیاشی، تفسیر الكاشانی)
...ولو تری اذالظالمون فی غمرات الموت... (الانعام: ۹۳)	...ولو تری اذالظالمون آل محمد حقهم فی غمرات الموت... (تفسیر القمی)
وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنین ولا یزید الظالمین الا خسارا۔ (بنی اسرائیل:۸۲)	وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنین ولا یزید الظالمین آل محمد حقهم الا خسارا۔ (تفسیر العیاشی، تفسیر الكاشانی)

...انا اعتدنا للظالمين نارا... (الکہف:۲۹)	...انا اعتدنا للظالمين آل محمد حقهم نارا... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
...وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (الفرقان:۸)	...وقال الظالمون لآل محمد حقهم ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (تفسیر فرات، تفسیر القمی)
...وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون۔ (الشعراء:۲۲۷)	...وسيعلم الذين ظلموا آل محمد حقهم اى منقلب ينقلبون۔ (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)
ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم فى العذاب مشتركون۔ (الزخرف:۳۹)	ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم آل محمد حقهم انكم فى العذاب مشتركون۔ (تفسیر القمی، تفسیر التوبلی)

۷۱۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۲۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۳۔ وَاَرْجُلُکُمْ کی قرأت میں اعراب کے معمولی اختلاف کے سبب اہل سنت اور اہل تشیع کے مابین طریقۂ وضو میں اختلاف واقع ہو گیا ہے۔ اہل سنت کی تعبیر کے مطابق فغسلوا کا فعل وجوھکم ایدیکم کی طرح وَاَرْجُلُکُمْ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جس سے چہرے اور ہاتھوں کے ساتھ پاؤں کا دھونا بھی لازم آتا ہے۔ جبکہ اہل تشیع جو اس لفظ کو وَاَرْجُلِکُمْ (ل پر کسرہ/زیر) پڑھتے ہیں اس کا تعلق برؤسِکُمْ سے جوڑتے ہیں۔ اور اس طرح فامسحوا کا فعل برؤسِکُمْ اور ارجلِکم دونوں کو کفایت کرتا ہے اس تلفظ کے مطابق سر کی طرح پیروں کے مسح سے وضو مکمل ہو جاتا ہے۔

۷۴۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں قرآن مجید کا ایک قلمی نسخہ بعض اصحاب فن کی توجہ کا مرکز بنا جس میں نہ صرف یہ کہ اختلاف قرأت کی شیعہ روایتوں کو متنِ قرآن میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی تھی بلکہ سورۃ ولایۃ اور سورہ نورین کے نام سے دو ایسی سورتوں کو بھی متن کا حصہ بتایا گیا تھا جو قرآن مجید کے متداول اور مستند نسخوں میں نہیں پائی جاتیں۔ گو کہ خود اہل تشیع کے حلقے میں اس محرف نسخہ کو اعتبار نہ مل سکا اور نہ ہی اسے کسی سنجیدہ علمی گفتگو کا موضوع بنایا گیا البتہ عجائبات کی حیثیت سے اس قسم کے قلمی نسخوں کی موجودگی سے التباسِ فکر و نظر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ نسخہ ناظرین کی دلچسپی کے لیے خدا بخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے۔

جو لوگ قرآن مجید کو مصحفِ ولایۃ کے طور پر پڑھتے آئے ہوں ان کے ذہنوں میں ایک اضافی سورۃ ولایۃ کا خیال اسی انحرافِ فکری کے توسیعہ کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔ سورہ نورین کے لیے بھی شیعہ روایت کی کتابوں میں نظری بنیادیں پہلے سے ہی پائی جاتی تھیں۔ شیخ صدوق نے حضرت ابوذر کے حوالے سے ایک روایت نقل کی

ہے۔ ابوذر کہتے ہیں: میں نے رسولؐ اللہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں اور علی ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں۔ آدم کی پیدائش سے ۲ ہزار سال پہلے ہم لوگ عرشِ خدا کے دائیں جانب اس کی تحمید کیا کرتے تھے۔ پھر جب خدا نے آدم کو بنایا تو ہمیں ان کی صلب میں منتقل کر دیا۔ جب وہ جنت میں رہے ہم ان کی صلب میں تھے اور جب انھوں نے گناہ کا ارادہ کیا جب بھی ہم ان کی صلب میں موجود تھے۔ خدا نے ہمیں پاکیزہ صلب سے پاکیزہ ارحام میں منتقل کیا یہاں تک کہ ہمیں عبدالمطلب میں منتقل کر دیا گیا۔ پھر ہمیں دو حصّوں میں منقسم کر دیا گیا اس طرح کہ مجھے عبداللہ کے صلب میں اور علی کو ابوطالب کے صلب میں۔ (محولہ شیخ صدوق، علل الشرعی، نجف ۱۹۶۳ء، ج ۱، ص ص ۳۵۔ ۱۳۴)

۷۵۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ، جعفر صادق سے پہلے ائمہ منصوص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ باقر سے پہلے علوی خانوادے میں امام منصوص کے تصور کا پتہ لگانا بھی مشکل ہے، زیدی جو محمد باقر کے بجائے زید کو پانچواں امام مانتے ہیں، امامت کو منصوص نہیں مانتے۔ زیدیوں کے یہاں زین العابدین سرے سے امام ہی نہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جب تک بارہ اماموں کا فلسفہ تخلیق نہیں ہوا تھا شیعوں کے مختلف فرقے اس بات سے بے خبر تھے کہ الٰہی انتظام کے سبب کس امام کے بعد کس امام کا نمبر ہے۔ اسی طرح یہ خیال کہ امامت میں حضرت فاطمہؓ کی اولاد کو خاص مقام حاصل ہے، بہت بعد کی پیداوار ہے۔ ابتداء میں نرینہ خاندانی سلسلوں کا ہی بول بالا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اموی سلطنت کو الٹنے میں عباسی دعوت صرف اس لیے مؤثر ہوئی کہ وہ اپنا تعلق خانوادۂ رسول سے جوڑتی تھی۔ خانوادۂ رسول یا اہل بیت کا یہ تصور ابتداً حضرت فاطمہؓ کے گرد گردش نہیں کرتا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ محمد بن الحنفیہ کو بھی علوی امام کے طور پر دیکھا جاتا۔ اور حسن و حسین کی طرح ان کے گرد بھی سرفروشوں کا ایک حلقہ جمع ہو جاتا۔

۷۶۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۱۷/ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۸۹۔۲۸۸۔

۷۷۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۹۵۔ ۲۹۴/ باقر مجلسی، بحار الانوار، تہران ۱۹۵۶ء ج ۳۷، ص ۱۰۸۔

۷۸۔ ابولفوارس، الرسالہ فی الامامۃ۔ سنی مآخذ میں بھی من کنت مولی کی بازگشت کثرت سے سنائی دیتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: البدایہ والنھایہ لابن کثیر، قاہرہ، ۳۰۔۱۹۲۹ء، ج ۵، ص ۲۴، ص ص ۲۱۴۔۲۰۸۔
مسند ابن حنبل، مرتب احمد محمود شاکر، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۴، ص ۲۸۱، ۳۷۰، ج ۵، ص ۳۴۷
ترمذی، الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ج ۵، ص ۶۳۳۔
سنن ابن ماجہ، مرتب محمد فواد عبدالباقی، قاہرہ ۵۳۔۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۴۳۔

۷۹۔ صحیح البخاری، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ج ۵، ص ۲۴، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۸۲، سنن ابن ماجہ، مرتب فواد عبدالباقی، قاہرہ، ۵۳۔۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۴۳۔

۸۰۔ حمید الدین کرمانی، مصابیح فی اثبات الامامۃ، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ص ۱۱۶۔۱۱۵۔

۸۱۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۲۔

۸۲۔ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۹۰۔

۸۳۔ مسعودی نے مروج الذہب (ج ۳) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام موسیٰ کاظم کو اسم اعظم کی تعلیم راست رسولؐ اللہ کے ذریعہ خواب میں دی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے عہد میں جب موسیٰ کاظم قید خانے میں تھے انھیں خواب میں رسولؐ اللہ کی زیارت ہوئی۔ آپؐ نے موسیٰ کی مظلومیت پر دکھ کا اظہار کیا اور انھیں بعض کلمات کا ورد کرنے کی تعلیم دی۔ موسیٰ نے ادھر ورد شروع کیا ادھر ہارون رشید کے خواب میں ایک حبشی جس کے ہاتھ میں گرز تھا آوارد ہوا۔ کہنے لگا: فوراً موسیٰ کو رہا کرو ورنہ میں اس گرز سے تمہاری خبر لوں گا۔ ہارون رشید سخت گھبراہٹ میں بیدار ہوا، آدھی رات کو ہی صاحب الشرطہ کو بلا کر موسیٰ کی فی الفور رہائی کا حکم جاری کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جب غروب ہوتے ہوئے سورج کو الٹی سمت میں سفر کا حکم دیا تھا اور اس کے سبب اس دن شام کا وقت خاصا طویل ہو گیا تھا تو ان کا یہ کرنا بھی دراصل اسی اسم اعظم کے ورد کے سبب تھا۔

۸۴۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۳۰۔

۸۵۔ ایضاً ص ۱۹۴۔

۸۶۔ ایضاً ص ۴۴۲۔

۸۷۔ قاضی النعمان، المناقب والمثالب۔

۸۸۔ محمد عمر الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۶۹ء، ص ص ۲۷-۱۲۶۔

۸۹۔ قیس بن ربیع اور ان کے اصحاب باقر سے یہ کہہ کر الگ ہو گئے کہ انھوں نے دو مختلف مواقع پر ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیئے تھے۔ دیکھئے النوبختی، فرق الشیعہ، ص ص ۵۵-۵۲۔

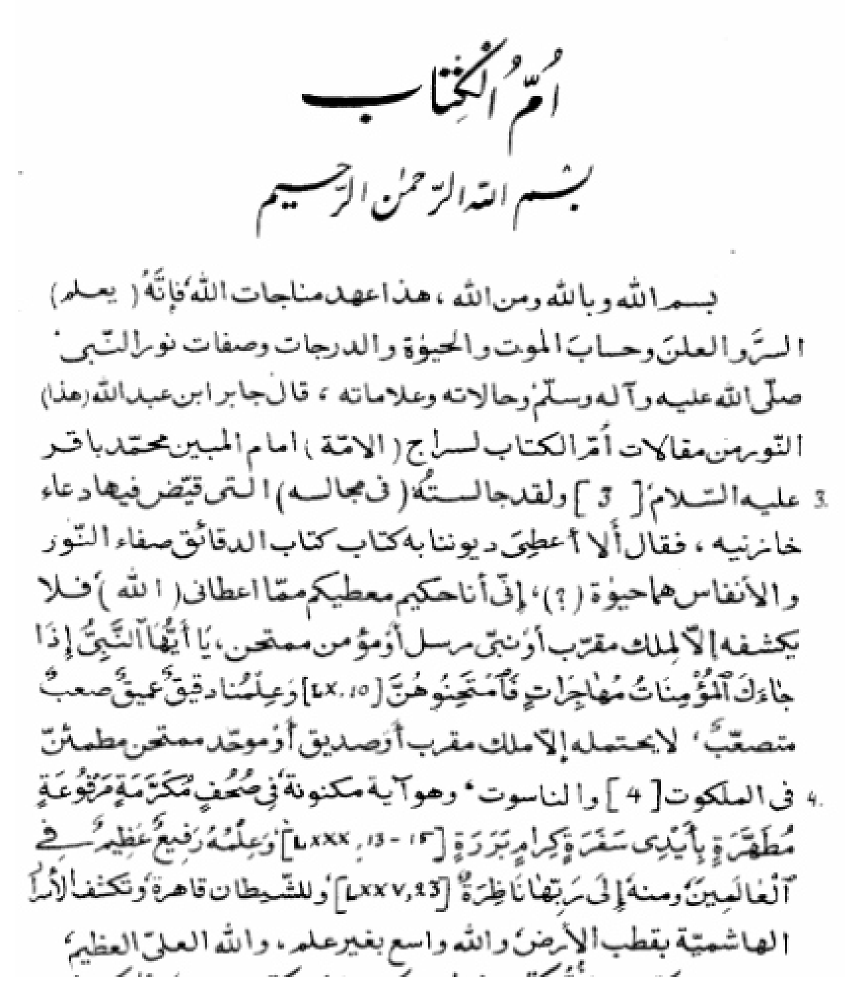
۹۰۔ محمد بن اسمٰعیل الحائری، منتھیٰ المقال، تہران، ۱۸۸۴ء، ص ۳۰۷۔

۹۱۔ ایضاً، حوالہ مذکور۔

۹۲۔ باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۹۸۔

۹۳۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص ۱۲۸۔

۹۴۔ ام الکتاب چوتھی صدی ہجری کی ایک تالیف ہے جسے اسمٰعیلی حلقوں میں امام الباقر سے منسوب کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی حصّے میں کونیات سے متعلق معلومات دی گئی ہیں جبکہ بعد کے حصّے الباقر سے پوچھے جانے والے سوالات اور ان کے جوابات پر مشتمل ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں معروف مستشرق W.Ivanow نے اسے مختلف نسخوں کی مدد سے مرتب اور شایع کیا اور ایک علیحدہ تفصیلی نوٹ بھی لکھا جو شائقین کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس:



امّ الکتاب

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

بسم الله وبالله ومن الله ، هذا عهد مناجات الله فإنّه (يعلم)
السّر والعلن وحساب الموت والحيوة والدرجات وصفات نور النّبي
صلّى الله عليه وآله وسلّم وحالاته وعلاماته ، قال جابر ابن عبد الله (هذا)
النور من مقالات أمّ الكتاب لسراج (الامّة) امام المبين محمّد باقر
3. عليه السّلام [3] ولقد جالسته (في مجالسه) التي قيّض فيها دعاء
خازنيه ، فقال ألا أعطيَ ديوننا به كتاب كتاب الدقائق صفاء النّور
والأنفاس هما حيوة (?) ، إنّي أنا حكيم معطيكم ممّا اعطاني (الله) فلا
يكشفه إلّا لملك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن ممتحن ، يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا
جَاءَكَ ٱلْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ [LX, 10] وَعِلْمُنَا دقيقٌ عميقٌ صعبٌ
متصعّبٌ ، لا يحتمله إلّا ملك مقرّب أو صديق أو موحّد ممتحن مطمئنّ
4. في الملكوت [4] والناسوت ، وهو آية مكنونة فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ
مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ [LXXX, 13-16] وَعِلْمُهُ رفيعٌ عظيمٌ في
ٱلْعَالَمِينَ ومنهُ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [LXXV, 23] وللشّيطان قاهرةٌ وتكشف الأسرا
الهاشميّة بقطب الأرض والله واسع بغير علم ، والله العليّ العظيم

۹۵۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص۱۱۳۔

۹۶۔ حضرت علیؓ کے حوالے سے جن لوگوں نے محیر العقول روایتیں عام کرنے کی کوشش کی اور جنہیں مؤرخین نے غلاۃ کے نام سے یاد کیا ہے، ان کی فکری پراگندگی سیاسی عدم استحکام اور خانہ جنگی کا نتیجہ تھی، غلاۃ کے تخلیقی عمل، تراشیدہ روایتوں اور احادیث مناقب کے حوالے سے سیاسی فکر کو ایک بحران عظیم سے دوچار کر رکھا تھا۔ پھر غلاۃ کوئی منظم گروہ نہ تھا۔ بلکہ سیاسی افراتفری کے ماحول میں مختلف علاقوں میں مختلف گروہ طرح طرح کی تاویلوں کے ذریعے ایک بہتر زمانے کی بشارت دینے لگے تھے۔ شیعی فکر میں اس صورت حال نے انتظار مہدی اور امام غائب کا تصور تخلیق کیا۔ بات شاید بہت آگے جاتی اگر امام جعفر صادق نے اپنے عہد میں اس فکری بحران پر قابو پانے کے لیے

مؤثر اقدام نہ کئے ہوتے۔ جعفر صادق وہ پہلے شخص ہیں جن کے علمی دبدبہ اور ذاتی جاہ وحشم کے سبب یہ ممکن ہوسکا کہ وہ اہل بیت کے نام سے چلائی جانے والی فکری تحریک کو بے قابو ہونے سے روکا۔ جعفر کی یہ غیر معمولی جلالت ان کے علم کے سبب قائم ہوگئی تھی اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے ائمہ تشیع کے مقابلے میں فاطمی سلسلے سے تھے، جس کا تقدس ان کے عہد تک قائم ہو چکا تھا، کیسانی سلسلے کے مقابلے میں نظام وقت کے لیے جعفر کہیں زیادہ قابل قبول تھے کہ انھوں نے اپنے آپ کو ایک pacifist کے طور پر پیش کیا تھا، جو نظام وقت سے لوہا لینے کے بجائے اپنی سرگرمی کو محض درس وارشاد تک محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ثالثاً دوسرے ائمہ بنیادی طور پر activist کے طور پر سامنے آئے تھے۔ جعفر کی حیثیت ایک ایسے مخزن علم کی تھی جن کی علمی برتری شیعہ حلقوں سے باہر بھی قابل استناد تھی۔ اپنی اس غیر معمولی حیثیت کے سبب ان کے لیے یہ ممکن ہوسکا کہ اہل بیت کے حوالے سے مختلف النوع قسم کے خیالات کا محاکمہ کرسکیں۔ گوکہ حضرت علیؓ نے خود اپنے عہد میں بعض غلاۃ سے اپنی برأت کا اظہار کیا تھا۔ (نوبختی، ص ۲۵) بلکہ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ جو لوگ ان کی الوہیت کے قائل تھے انھیں آپ نے سزا بھی دی۔ لیکن آپ کے بعد آنے والی نسلوں میں نہ تو کسی امام کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اور نہ ہی انھیں جعفر جیسی سماجی سطوت ملی۔ لہٰذا اہل بیت کے حوالے سے در آنے والے التباسات کا محاکمہ کرنا یا روک لگانا، ان کے لیے ممکن نہ ہوا۔ علی رضا (متوفیٰ ۸۱۹) کے حوالے سے کاشانی نے لکھا ہے کہ جب جعفر کے علم میں بعض ایسی روایتیں آئیں جو ان کے والد باقر کے حوالے سے ابوالخطاب نے نقل کی تھیں، تو جعفر نے ابو الخطاب سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ (کشّی، ص ص ۷–۱۴۶) کہا جاتا ہے کہ ابوالخطاب کی علمی اور سماجی حیثیت کے پیش نظر ان کی کھلے عام نکیر کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ جعفر کے اس اقدام نے ان کے متبعین کے حلقوں میں ایک ہلچل مچا دی تھی۔ ابوالخطاب کا شیعہ فکر سے ہمیشہ کے لیے باہر ہو جانا یقیناً شیعیت کو بہت سے التباسات فکر سے بچانے کا سبب ہوا، البتہ ایک مستند شیعہ فکر کے خدو خال کو قدرے وضاحت سے مرتب کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں جعفر کی حیثیت شیعیت کے بانی مبانی کی ہوگئی۔ کسے پتہ تھا کہ آنے والے ایام جعفر صادق کو علوی خانوادے کے عظیم اہل علم کے بجائے شیعیت کے چھٹے امام کے طور پر دیکھا کریں گے۔

۹۷۔ القاضی النعمان، اختلاف اصول المذاہب، مرتب: غالب، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۵۱۔

۹۸۔ نبیذ کھجور سے تیار کیا جانے والا ایک مقبول عام مشروب تھا جو ایک معین وقت گزر جانے کے بعد نشہ آور کیفیت کا حامل ہو جاتا تھا۔ مسکرات کی حرمت کے تو سبھی قائل تھے البتہ نبیذ کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا آیا اس میں سُکر کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے یا نہیں۔ اس ابہام کا فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے لوگوں نے اسے مباح کر رکھا تھا۔ اہل سنت کے تین فقہی مکاتب اور شیعوں کے تینوں فقہی دبستان نبیذ کی حرمت کے قائل رہے ہیں۔

۹۹۔ اثنا عشری شیعہ گوکہ اصولی طور پر جہر بسملہ کے قائل ہیں البتہ زیدیوں اور اسمٰعیلیوں کے ہاں اسے بڑی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آخر الذکر دو فرقوں کے ہاں یہ ان امور میں سے ہے جن پر تقیّہ جائز نہیں۔ قاضی النعمان نے

دعائم الاسلام (ج۱، ص۱۹۳) میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے مطابق رسولؐ اللہ سے لے کر علیؓ، حسنؓ، حسینؓ، زین العابدینؓ، محمد الباقرؒ اور جعفر صادق سبھوں سے سورہ فاتحہ کی تلاوت میں بآواز بلند بسملہ کی تلاوت ثابت ہے۔

۱۰۰۔ اہل تشیع کے ہاں یہ خیال عام ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل اذان کا حصّہ تھا جسے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اذان سے خارج کر دیا۔ شیعہ اہل علم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ عمرؓ کا یہ اقدام اس سبب تھا کہ لوگ کہیں نماز کو جہاد پر فوقیت نہ دینے لگیں۔ مشکل یہ ہے کہ حیّ علیٰ خیر العمل کی روایت مؤطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں بھی موجود ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اذان کے سلسلے میں حیّ علیٰ خیر العمل کی یہ روایت صرف شیعوں کی ایجاد ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اسے اپنے نظری شناخت کے طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔

۱۰۱۔ اہل تشیع کے ہاں قنوت کی غیر معمولی اہمیت غالباً اس سبب بھی ہے کہ وہ اسے سیاسی احتجاج کا ایک مظہر سمجھتے ہیں۔ گو کہ قنوت میں فی نفسہٖ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے دشمنوں پر لعن طعن مراد لی جائے۔ قنوت ایک ایسی دعا ہے جو حالت قیام میں پڑھی جاتی ہے۔ البتہ فرض نماز میں اس کی شمولیت کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرض نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ ابو یوسف وتر نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل ہیں۔ مالک صلوٰۃ الوسطیٰ میں قنوت کو حسب ضرورت شامل کرنا مناسب جانتے ہیں جو ان کے خیال میں فجر کی نماز ہے۔ شافعی اور اثنا عشری قنوت کے عمومی استعمال کے قائل ہیں اور یہی موقف اسمٰعیلیوں کا بھی ہے۔

۱۰۲۔ اہل تشیع کی نماز جنازہ پانچ تکبیروں پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ اہل سنت کے یہاں چار تکبیروں کا رواج ہے۔ تکبیروں کی تعداد کا یہ اختلاف روایتوں کے اختلاف کے سبب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے کبھی چار کبھی پانچ اور کبھی چھ تکبیریں کہی ہیں البتہ حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز کے مطابق اسے چار تکبیروں تک محدود کر دیا۔

۱۰۳۔ موطا امام مالک (نسخۂ شیبانی) میں ابن عمر کے حوالے سے حیّ علی خیر العمل کی روایت موجود ہے۔ گو کہ خود شیبانی اذان میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ البتہ موطا کے یحیٰ اللیثی نسخہ میں یہ روایت نہیں پائی جاتی ہے جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ روایت علمائے محدثین وآثار کے نزدیک شروع سے ہی باعثِ نزاع رہی ہے۔

۱۰۴۔ یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی کہ محمد بن علی بن الحسین کو خود ان کی زندگی میں کسی نے باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو۔ سب سے پہلے باقر کے اس لقب کا تذکرہ تیسری صدی کے مصنف زبیر بن بکّار (متوفیٰ ۲۵۶ھ) کے ہاں ملتا ہے۔ ابن حجر اسقلانی نے تہذیب التہذیب (ج۱۰-۹، ص۳۵۰، ایڈیشن ۱۳۲۷-۱۳۲۵ھ) میں زبیر بن بکّار کے حوالے سے لکھا ہے کہ محمد بن علی باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔ ابن خلکان الیعقوبی اور قاضی النعمان نے بھی اس امر کی تصدیق کی ہے کہ محمد بن علی اپنے گہرے علم وفضل کے سبب باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے گو کہ کسی نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ انھیں اس لقب سے کس نے متصف کیا اور یہ کہ پہلی بار ان کے لیے اس لقب کا استعمال کس نے کیا۔ ہمارے خیال میں محمد بن علی کو یہ لقب مؤرخین نے شیعی فکر میں

ان کی اساسی اہمیت کے پیش نظر عطا کیا ہے جس کی بنیاد اساطیر میں تو پائی جاتی ہے تاریخ میں نہیں۔ الکلینی کی ایک روایت کے مطابق باقر العلم کا یہ لقب خود رسولؐ اللہ کا عطا کردہ ہے۔ کہتے ہیں کہ جابر بن عبداللہ جو تاریخ کے صفحات میں سب سے زیادہ طویل العمر صحابی کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں انھیں رسولؐ اللہ نے اس بات کی بشارت دی تھی کہ اے جابر تم میرے اہل بیت کے ایک ایسے شخص سے ملو گے جو میرا نام اور میری خصوصیات کا حامل ہوگا۔ وہ باقر العلم کی حیثیت سے علم کو فروغ دے گا۔ کلینی کہتے ہیں کہ جابر جن کی طویل العمری کے باعث بصارت جاتی رہی تھی مسجد نبوی میں یا باقر العلم یا باقر العلم کی آواز لگاتے رہتے تھے۔ ایک دن جب وہ مدینہ کی گلیوں سے گزر رہے تھے وہ اس مکتب (کتّاب) کے قریب سے گزرے جہاں ان دنوں الباقر تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ جابر نے جب باقر کو دیکھا تو انھیں اپنے قریب بلایا۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ بچے کا نام محمد ہے اور اس کا تعلق خانوادۂ علیؓ سے ہے۔ جابر نے ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا اور بشارتِ نبوی کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کیا۔ (دیکھئے الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۷۰–۴۶۰)

۱۰۵۔ کہا جاتا ہے کہ مصحفِ فاطمہؓ میں وہ علوم شامل تھے جو محمد رسولؐ اللہ کی موت کے بعد حضرت فاطمہؓ کو ایک فرشتے کے ذریعہ پہونچا تھا۔ (ملاحظہ ہو، الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ص ۳۰۶–۳۰۵: المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶ھ، ج ۶، ص ۱۰۰)

۱۰۶۔ کہتے ہیں کہ باقر نے یہ بات حَسن بصری کے سلسلے میں کہی تھی جنھوں نے باقر پر تقیّہ یا کتمانِ حق کا الزام عائد کیا تھا۔ دیکھئے: دعائم، ج ۱، ص ۱۷؛ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۔

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو۔ توضیح المسائل، ابوالقاسم الموسوی الخوئی، بمبئی، ۱۴۰۴ھ، ص ۲۶۷: علامہ حلّی، قواعد۔

۱۰۸۔ فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۴۳۔

۱۰۹۔ غالبًا پہلی بار 'ذوی القربیٰ' کے حوالے سے خمس کا مطالبہ کرنے والے عبداللہ بن حسن مثنیٰ تھے جو ایک دن اچانک عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح کے دربار میں جا پہونچے۔ قرآن مجید ان کے ہاتھوں میں تھا جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنے لگے: یا امیر المؤمنین اعطنا حقنا الذی جعلالله لنا فی هذا المصحف۔ خلیفہ السفاح نے اس کے جواب میں برجستہ کہا: ان جدك علیاً کان خیراً منی واعدل وقد ولی هذا الامر فاعطی جدیك الحسن والحسین و کانا خیرا منك شیاءً قد اعطیتکه وزدتك علیه، فما کان هذا جزائی منك (البدیۃ النھایۃ ج ۱۰ ص ۵۹)۔ تمہارے جد امجد حضرت علی نے، جو مجھ سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ عدل کرنے والے تھے اپنے عہدِ خلافت میں تمہارے دادا حسن اور حسین کو، جو تم سے بہتر تھے، اس سے کچھ زیادہ دیا جو تمہیں دیا جاتا ہے؟ عبداللہ کے پاس اس کا بات کا کوئی جواب نہ تھا۔ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلاثہ بلکہ خود حضرت علی کے عہد میں آلِ بیت کو خمس کی رقم دینے کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ رہی یہ بات کہ خمس کی رقم نائب امام کی حیثیت سے فقہاء و مجتہدین پر صرف کی جائے تو یہ بہت بعد کی اختراع ہے، جب آلِ بویہ کے غیاب سے شیعی علماء کے سر سے ریاست

کی سرپرستی جاتی رہی تھی۔

۱۱۰۔ علامہ حلّی، قواعد

۱۱۱۔ زین الدین ابن علی العاملی، الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعات الدمشقیہ، تبریز، ۱۲۷۱ھ

۱۱۲۔ کلینی کی ایک روایت کے مطابق امام مہدی نے اپنے ظہور تک اپنے شیعوں پر خمس کی ادائیگی معاف کر رکھی ہے۔

الکلینی، عن اسحاق بن یعقوب فیما خرج الیه من الناحیة المقدسة علی ید محمد بن عثمان العمری: واما المتلبسون باموالنا، فمن استحل منها شیئاً فاکله فانما یاکل النیران، واما الخمس فقد ابیح لشیعتنا وجعلوا منه فی حل الی وقت ظهور امرنا لتطیب ولادتهم ولا تخبث **بحارالانوار، ج۵۳: وسائل الشیعہ، ج۶، باب۴ حدیث۱۶۔**

۱۱۳۔ اصول الکافی کی تفصیلی روایت اس طرح ہے۔

محمد بن یحیٰ، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمر بن یزید قال رایت مسمعا بالمدینة وقد کان حمل الی ابی عبدالله علیه السلام تلك السنة مالا فرده ابو عبدالله علیه السلام فقلت له: لم رد علیك ابی عبدالله المال الذی حملته الیه؟ قال: فقال لی: انی قلت له حین حملت الیه المال: انی کنت ولیت البحرین الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها بثمانین الف درهم وکرهت ان احبسها عنك وان اعرض لها وهی حقك الذی جعله الله تبارك وتعالیٰ فی اموالنا، فقال: اومالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس یا ابا سیار؟ ان الارض کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا، فقلت له: وانا احمل الیك المال: کله؟ فقال: یا ابا سیار قد طیبناه لك، وأحللناك منه فضم الیك مالك، وکل مافی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون حتی یقوم قائمنا فیجبیهم طسق ماکان فی ایدیهم ویترك الارض فی ایدیهم واما ماکان فی ایدی غیرهم فان کسبهم من الارض حرام علیهم حتی یقوم قائمنا، فیاخذ الارض من ایدیهم ویخرجهم صغرة قال عمر بن یزید: فقال لی ابوسیار: ماری احدا من اصحاب الضیاع ولا ممن یلی الاعمال یاکل حلالا غیری الی من طیبوا له ذلك۔ **(الکافی ۱۰۶۴)**

۱۱۴۔ **ملاحظہ ہو:** محمد بن یحیٰ، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن صباح الازرق، عن محمد بن مسلم، عن احدهما علیهما السلام قال: ان اشد ما فیه الناس یوم القیامة ان یقوم صاحب الخمس فیقول: یا رب خمسی، و قد طیبنا لشیعتنا لتطیب ولادتهم ولتزکو ولادتهم۔ **(الکافی ۱۴۲۹)**

۱۱۵۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے متبعین میں مستقبل کے سلسلے میں سخت کنفیوژن پیدا ہو گیا جس کا بنیادی سبب بعض روایتوں کے مطابق ان کے ہاں کسی اولاد کا نہ ہونا تھا۔ اسی حوالے سے ان کے ماننے والے

قطعیہ کہلائے۔ مورخ مسعودی جو خود مسلکاً شیعہ ہے اس کے مطابق قطعیہ بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ نوبختی نے گروہوں کی تعداد چودہ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مسعودی، مروج، ج۵، ص۱۰۸۔

۱۱۶۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سولہویں صدی تک فقہاء کو نائب امام کی حیثیت سے دیکھے جانے کا رواج نہ تھا۔ پہلی بار اس خیال کی بازگشت صراحت کے ساتھ زین الدین علی العاملی الجوائی (متوفی ۱۵۵۸ء) کی تحریروں میں ملتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الروضۃ البہیّہ فی شرح اللمعات الدمشقیہ۔

۱۱۷۔ سعید امیر ارجمند نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ غیبتِ امام میں ولایۃ الامارۃ کے نام پر فقہاء کو نیابت امام کی جو ذمہ داری سونپی گئی اور جس نے رفتہ رفتہ ولی فقیہ کے وسیع اختیارات حاصل کر لیے اس کی وجہ دراصل وہ سماجی پس منظر ہے جب باب اور سفیر کے حوالے سے سولہویں صدی میں امام غائب کے مختلف نمائندے منظر عام پر آرہے تھے۔ اس صورت حال کے سدّ باب کے لیے فقہاء امامیون کو وسیع اختیارات دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ملاحظہ کیجئے۔ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, Chicago university Press, 1984, p.141.

۱۱۸۔ Abdulaziz A Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford, 1998, pp.21-22

۱۱۹۔ روح اللہ خمینی، حکومت اسلامی، طبع سوم، نجف، ۱۹۷۱ء، ص۱۲۱۔

۱۲۰۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق کہا جاتا ہے کہ ایک بار کسی عمر بن حنظلہ نے ان سے یہ جاننا چاہا کہ جب دو شیعوں کے مابین قرض یا وراثت کے مسئلہ پر تنازعہ ہو جائے تو کیا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے امور کو فیصل کرانے کے لیے حاکم وقت سے رجوع کریں۔ جعفر الصادق نے اس سوال کے جواب میں شخصِ مذکور کو یہ مشورہ دیا کہ وہ ایسی صورت میں کسی ایسے عالم سے رجوع کرے جسے شیعہ فقہ اور احادیث کا علم ہو کہ بقول جعفر الصادق لقد جعلته علیکم حاکما۔ خمینی نے اس روایت سے فقہاء کی حاکمیت پر استدلال کیا۔ وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ فقہاء سے رجوع کا مشورہ وراثت اور قرض جیسے معاملے تک محدود ہے۔ خمینی کے لیے یہی بات کافی تھی کہ جعفر الصادق نے لقد جعلتہ علیکم قاضیاً کے الفاظ استعمال نہیں کئے تھے کہ اگر ان کی مراد فقہاء کی رہنمائی صرف فقہی مسائل تک محدود رہتی تو وہ حاکم کے بجائے قاضی کا لفظ استعمال کر سکتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے۔ خمینی، کتاب البیع، ۱۹۷۰ء، دو مجلدات، قم، ۱۴۰۹، ص۸۲–۴۷۸۔

۱۲۱۔ ملاحظہ ہو۔ محمد جواد المغنیہ، الخمینی والدولۃ الاسلامیۃ، بیروت، دار العلم للملائین، ۱۹۷۹، ص۶۴۔ مغنیہ نے اپنے موقف کی حمایت میں محمد مہدی طباطبائی بروجردی بحر العلوم (متوفی ۱۷۹۷ء) کی یہ رائے بھی پیش کی ہے کہ فقیہہ کی عام انسانوں پر تفوق کے لیے کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے جبکہ امام کے تفوق کا معاملہ خاصا عیاں ہے۔

۱۲۲۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص۳۱–۳۲۔

۱۲۳۔ نجف آبادی، ولایۃ فقیہ، ص۳۲۔

۱۲۴۔ خمینی، حکومت اسلامی، ص ۶۶۔

۱۲۵۔ ملاحظہ ہو: تفصیل وتحلیل ولایت مطلقہ فقیہ، نھضت آزادی ایران، ص ۱۱۔

۱۲۶۔ یہ سنّی دانشور جو انقلاب ایران کے بعد اس کے پر جوش حامی وناصر کی حیثیت سے عالمی اسٹیج پر طلوع ہوئے ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم تھے جنھوں نے اپنے ایک سفرِ ایران کے دوران خمینی سے اہم ملاقات کا تذکرہ اور اس کی تفصیلات راقم الحروف کو بالمشافہ بتائی تھیں۔ مرحوم کلیم صدیقی کا احساس تھا کہ خمینی کی روشن خیالی اور جلالتِ علمی شیعی فکر کے حصار میں الجھ کر رہ گئی تھی۔ ایک نئی ابتداء کے لیے خود نظام کے اندر سے انھیں جس زبردست مزاحمت کا سامنا تھا اس کا کسی قدر اندازہ کلیم صدیقی کو اس سفر کے دوران ہوا تھا جہاں بقول ان کے انھیں اس قسم کی گفتگو کے نتیجے میں بعض اعلیٰ ریاستی اہل کاروں کے ہاتھوں ذلت آمیز سلوک کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ خمینی کی آخری ایام کی یہ نظم بھی ان کی اسی فکری الجھن کی عکاس ہے:

درِ میخانہ گشایید بہ رویم، شب و روز   کہ من از مسجد و از مدرسہ، بیزار شدم
جامہ زھد و ریا کندم و بر تن کردم   خرقہ پیر خراباتی وھشیار شدم
واعظ شھر کہ از پند خود آزارم داد   از دم رند می آلودہ مددکار شدم
بگذار یدکہ از بتکدہ یادی بکنم   من کہ با دستِ بت میکدہ، بیدار شدم

۱۲۷۔ سہم امام نے اگر ایک طرف فقہاء ومجتہدین کو ریاست کی سرپرستی سے بے نیاز بنا دیا تھا تو دوسری طرف یہ مجتہدین کے فکری اور ذہنی زوال کا سبب بھی تھی۔ بارہا ایسا ہوا کہ مجتہدین نے مصالح امت کی خاطر نئے اصلاحی اقدامات کا ڈول ڈالنا چاہا لیکن عوامی تائید سے محرومی کے خوف نے انھیں اپنا قدم پیچھے ہٹانے پر مجبور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ آیت اللہ شیخ عبدالکریم یزدی بانی حوزۂ علمیہ قم نے بعض طلباء کے لئے غیر ملکی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہا تاکہ یہ لوگ بلادِ غیر میں دینِ اسلام کی تبلیغ کا فریضہ انجام دے سکیں۔ شیخ کے اس علمی منصوبے کی خبر جب ایران کے تاجر حلقوں میں پہنچی تو ان میں سخت بے چینی پائی گئی۔ تہران سے تجار کا ایک وفد آیت اللہ یزدی کی خدمت میں اس دھمکی کے ساتھ حاضر ہوا کہ ہم سہم امام کی رقم کافروں کی زبان کی تعلیم پر خرچ نہیں کر سکتے۔ اگر آپ نے اپنے منصوبے میں تبدیلی نہ کی تو ہم سہم امام کی رقم بند کر دیں گے۔ مجبوراً یزدی کو اپنے خیال سے تائب ہونا پڑا۔ مرتضیٰ مطہری نے اس قبیل کا ایک اور واقعہ نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ آیت اللہ سید ابوالحسن اسفہانی کے عہد میں علماء نجف کی بعض اہم شخصیتوں، جن میں بعض مرجع تقلید بھی شامل تھے، نے مروجہ نصاب میں اصلاح وترمیم کا عندیہ ظاہر کیا مقصد یہ تھا کہ طلباء کو فقہی معلومات کے علاوہ نئے بدلتے حالات کی بھی کسی قدر واقفیت ہو جائے۔ جب یہ خبر آیت اللہ ابوالحسن اسفہانی تک پہنچی تو انھوں نے سخت الفاظ میں متنبہ کیا کہ جیتے دم تک میں کسی کو اس بات کا اختیار نہیں دوں گا کہ وہ اس ادارے کے قالب کو بدل ڈالے۔ انھوں نے خاص طور پر اس بات کی وضاحت کی کہ دینی اداروں کو سہم امام کی رقم اسی لیے تو دی جاتی ہے کہ وہ صرف فقہ اور اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔ Morteza

Motahari, the Fundamental Problem in the Clerical Establishment, in Linda S. Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid,*Oxford, 2001, pp. 161–82.

۱۲۸۔ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحٰق الکلینی الرازی (متوفی ۳۲۹ھ) کی الکافی فی علم الدین کو شیعی مذہب کی امہات الکتب میں کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ کلینی وہ پہلا مصنف ہے جس نے اثنا عشری شیعی مذہب کی روایتوں کو مدون کیا۔ سولہ ہزار سے زائد ان روایتوں میں تمام ہی فقہی امور کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے البتہ جو چیز الکافی کو روایتوں کے سابقہ مجموعے مثلاً بخاری و مسلم سے ممتاز کرتے ہیں وہ کتاب الحجۃ کا اضافی باب ہے جسے مصنف نے ترتیب میں کتاب التوحید کے بعد رکھا ہے۔ شیعوں کی کتب اربعہ میں کلینی کو زمانی طور پر بھی سبقت حاصل ہے۔ آگے چل کر اثنا عشری علماء وفقہاء نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ دراصل کلینی کے ان ہی مجموعوں کی بازگشت ہے۔ طوسی ہوں یا ابن بابویہ، شیخ مفید ہوں یا شریف مرتضٰی یا متاخرین میں حلّی ہوں یا باقر مجلسی یہ سب کے سب کلینی کے تعمیر کردہ روایتوں کے سانچے سے باہر قدم نہیں نکالتے۔ کلینی اپنی تمام تر جلالتِ علمی کے باوجود محمد الباقر اور جعفر الصادق کے مدینہ سے زمانی اور مکانی ہر اعتبار سے دور تھے۔ چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب الکافی کی تدوین ہو رہی تھی ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ قم اور بغداد کے شیعہ حلقوں میں گردش کرنے والی روایتوں کی تجمیع و تدوین پر اکتفا کرتے۔ جس طرح بخاری اور مسلم کے مجموعوں نے آگے چل کر بعض حلقوں میں کتب مقدس کی حیثیت حاصل کر لی، انھیں اصح کتاب بعد کتاب الله قرار دیا جانے لگا اسی طرح اہل تشیع کے علماء نے تاریخ و روایات کے اس شیعی perception کو آنے والے ایام میں تقدیس کے منصب پر فائز کر دیا۔ تاریخ کو تنقید و تحلیل و تجزیہ کا سزاوار قرار دینے کے بجائے تقدیسی اعتبار عطا کرنا امت کے لیے سخت تباہ کن اور انتشارِ فکر و نظر کا سبب بن گیا جس کے نتیجہ میں رسالۂ محمدی کے مختلف باہم متحارب قالب وجود میں آ گئے۔

۱۲۹۔ علی طبرسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱ھ، ص ۴۷۔

۱۳۰۔ ابوجعفر الطوّسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴ھ، ج ۱، ص ۲۸۷۔

۱۳۱۔ کلینی، الکافی، تہران، ۱۳۷۵–۷۷ھ، ج ۲، ص ۲۱۷۔

۱۳۲۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۷۔ مزید تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے۔ شرف الدین النجفی، تاویل الآیات الظاهرة فی فضائل العتر الطاهره، قم، ۱۴۰۷، ص ص ۵۳۹–۴۰

۱۳۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۶۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶–۹۴، ج ۲، ص ۴۷۔

۱۳۴۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶–۹۴، ج ۲، ص ۱۴۷۔ مزید دیکھئے۔ ابوجعفر الطوّسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۵۔

۱۳۵۔ الحسن بن علی ابن شعبہ، تحف العقول، بیروت، ۱۳۹۴، ص ۲۲۷۔

۱۳۶۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشّی، رجال، نجف، ص، ۳۴۷۔

۱۳۷۔ الحسن بن موسی النوبختی، کتاب فرق الشیعه، استنبول، ۱۹۳۱، ص ۹۲، مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۱۹–۲۱۸۔

۱۳۸۔ کلینی، ج ۲، ص ۳۷۰، (تہران ۷۷–۱۳۷۵) مزید دیکھئے۔ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۸۵۔

۱۳۹۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۵۔ مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۲۲۳، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۶۷۔

۱۴۰۔ القاضی النعمان، تاویل الدعائم، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۱۰۔

۱۴۱۔ محمد الاسکافی، التمحیص، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۷۔

۱۴۲۔ علی طبرسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۴۱۱، ص ۲۱۹۔ مزید دیکھئے۔ طوسی، امالی، ج ۲، ص ۹۵۔

۱۴۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ص ۶۰–۲۵۹ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۹۹۔

۱۴۴۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۔

۱۴۵۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹۔

۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۵۴۔ مزید دیکھئے، کلینی، ج ۱، ص ص ۵۳–۳۵۲۔

۱۴۷۔ کلینی، ج ۱، ص ص ۳۳–۳۳۲، باب فی النھی عن الاسم۔

۱۴۸۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامة والتبصره من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸۔

۱۴۹۔ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، اعلام الوریٰ بآلام الهدی، نجف، ۱۳۹۰۔ ص ۴۱۸۔

۱۵۰۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامه والتبصره من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ص ۲۰–۱۱۹۔

۱۵۱۔ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۸، باب کراھیۃ التوقیت۔

۱۵۲۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴ھ، ص ص ۶۱–۲۶۰۔

۱۵۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۲۔

۱۵۴۔ حوالہ مذکور، ص ص ۲۳–۴۲۲۔ مزید دیکھئے محمد بن ابراہیم النعمانی ابن زینب، کتاب الغیبة، بیروت، ۱۴۰۳، ص ۲۳۔

۱۵۵۔ محمد بن علی ابن بابویہ، اکمال الدین، نجف، ۱۳۸۹ھ، ص ۲۴۷۔

۱۵۶۔ حوالہ مذکور، ص ۳۰۵۔

۱۵۷۔ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۲۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، مرأۃ العقول، تہران، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ص ۲۲–۳۱۹۔

۱۵۸۔ ابوعمرو محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص ۱۷۰۔

۱۵۹۔ کلینی، ج ۱، ۴۰۱۔ مزید دیکھئے۔ الکشی، رجال، ص ۱۷۰۔

صورتِ حال اس وقت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے جب رسولؐ اللہ سے منسوب یہ روایت سامنے لائی جاتی ہے کہ آپ نے ایک بار سلمان فارسی سے فرمایا کہ جو علم تمہیں دیا گیا ہے یہ مقداد کو دیا جاتا تو وہ کافر ہو جاتے۔ (الاختصاص لشیخ محمد بن محمد المفید، نجف ۱۳۹۰، ص ۹) ایک ایسے ماحول میں جہاں اخفائے راز صرف دشمنوں سے نہ ہو بلکہ معتمدترین اکابرین کو بھی دل کی بات بتانا یا اصل حقائق سے آگاہ کرنا خلافِ مصلحت سمجھا جاتا ہو اس صورتِ حال کی نفسیاتی اور نظری پیچیدگی سخت بے بسی، گھٹن اور انتشار فکر و نظر پر منتج ہو گی۔ ایسی صورتِ حال میں نہ کوئی داخلی یا خارجی مناقشہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ائمہ فن کے لیے یہ کچھ پتہ لگانا آسان ہو گا کہ تقدیسی تاریخ میں کیا کچھ تقیہ کی پیداوار ہے اور کیا کچھ مقصود و مطلوب ہے۔

۱۶۰۔ ابن طاؤس، فلاح السائل، نجف، ۱۳۸۵، ص ۳۱۔ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۴۱۱۔

۱۶۱۔ مسلم ابن قتیبہ، کتاب المعارف، ص ۹۱۔

۱۶۲۔ تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۸۔

۱۶۳۔ خطیب بغدادی نے محمد الباقر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب آپ سے حضرت علیؓ کے قبر کی بابت پوچھا جاتا تھا تو فرماتے تھے دفن بالکوفه لیلاً و غبی دفنه۔ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۳۸۔

نجف میں مشہد علیؓ کی تعمیر سے پہلے اتنی مختلف اور متضاد روایتیں نہیں پائی جاتی تھیں۔ فطری طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ کوفہ جہاں آپ نے جامِ شہادت نوش کیا وہیں آپ کی تدفین بھی ہوئی جس کی تصدیق امامِ باقر کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ غالباً اس خیال سے کہ بعض لوگ ان کی قبر کے سلسلے میں غلو آمیز رویہ اختیار کریں، ان کی قبر کو مرجعٔ خلائق بننے سے بچایا گیا۔ یہ عین ممکن ہے کہ ان کے وارثین کا یہ پروگرام رہا ہو کہ وہ جلد ہی آپ کی میت کو مدینہ میں اپنے بزرگوں کے قبرستان میں منتقل کر دیں گے۔ رہی یہ بات کہ وہ اونٹ گم ہو گیا یا قبیلۂ طئی کے لوگوں نے اسے لوٹ لیا اور نہ پہچاننے کے سبب انھیں کہیں دفن کر ڈالا تو حضرت علیؓ جیسے جلیل القدر خلیفہ کے سلسلے میں جن کی عظمت و جلالت پر بسببِ خلافت ایک زمانے نے گواہی دی ہو، اس بات کا امکان کم ہے۔ حضرت حسنؓ، جن کی وفات اپنے والد کی وفات کے کوئی نو سال بعد ہوئی ان کی قبر اور اس کے علاوہ اولادِ حسینؓ میں علی زین العابدین، محمد باقر اور جعفر الصادق کی قبریں بھی مدینہ میں موجود ہیں۔ کبھی ان تمام قبروں کا مجموعہ قبہ آلِ بیت کہلاتا تھا جس میں حضرت علیؓ کی قبر موجود نہیں تھی اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ کوفہ سے آپ کے قبر کی منتقلی کسی وجہ سے عمل میں نہ آ سکی ہو۔ رہی یہ بات کہ طئی، حیرہ اور بلخ میں قبرِ علیؓ کے ظہور کی باتیں، تو یہ سب نجفی قبر کی دریافت کے شاخسانے ہیں جن کی بنیاد تاریخ و آثار کے بجائے دیومالائی کہانیوں، خواب اور ہلو سے پر رکھی گئی ہے۔ مثال کے طور پر بلخی قبر جسے اب مزار شریف کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے کے معاملے کو لیجئے جو وفات علیؓ سے کوئی پانچ سو سال بعد ۵۵۱ھ میں سلطان سنجر کے عہد میں ظاہر ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ صالحین کی ایک جماعت کو رسولؐ اللہ نے خواب میں اس بات سے آگاہ کیا کہ ابن عمی ابن ابی طالب فی هذا الموضع۔ لوگوں نے جب حاکمِ بلخ

سے اس بات کا تذکرہ کیا تو وہاں موجود ایک فقیہہ نے اس خیال کی صداقت سے انکار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پھر یہی فقیہہ روتا پیٹتا آدھی رات کو حاکم بلخ کے پاس آیا کہ مجھے خواب میں علویوں کی ایک جماعت نے سخت تعذیب کا نشانہ بنایا وہ تو کہیئے کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب نے میری جاں بخشی کی۔ بیداری کے بعد بھی میرے اعضاء شکستہ تھے۔ میں اس بات سے توبہ کرتا ہوں کہ میں قبرِ ابی طالب کے سلسلے میں انکار کا مرتکب ہوا۔ وانا استغفر الله واتوب اليه مم قلته (تحفۃ الالباب، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۵) راوی لکھتا ہے کہ جب متعینہ جگہ کی کھدائی کی گئی تو حضرت علیؓ کی قبر برآمد ہوئی جس کے اندر سرخ پتھر پر لکھا تھا هذا محب النبی علی کرم الله وجه۔ یہ ہے مرقد علیؓ کی مزار شریف میں موجودگی کا پسِ منظر۔ اب رہا نجفِ اشرف کی موجودہ قبر کا معاملہ تو یہ بھی اساطیری طرزِ تحقیق کی رہینِ منّت ہے۔ ملّا باقر مجلسی نے قبرِ علیؓ کی نشاندہی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک دن ہارون رشید جب کتوں اور باز کے ساتھ نجف کے علاقہ میں شکار کھیل رہا تھا تو اسے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ وہ جن ہرنوں کا شکار کرنا چاہتا وہ بار بار ریت کے ٹیلے پر جا چھپتے جہاں ان کے شکاری جانور کو داخلے پر تامل تھا۔ جب تین بار یہی واقعہ پیش آیا کہ ہرن نے ٹیلے پر پناہ لی اور شکاری کتے ٹیلے کے قریب جا کر رک جاتے تو ہارون رشید کو اس جگہ کی سریت کا کچھ اندازہ ہوا۔ ایک مردِ حق آگاہ نے اسے مطلع کیا کہ اس ٹیلے میں علیؓ بن ابی طالب کی قبر ہے اس لیے یہ درندے جانور ٹیلے پر چڑھنے کی جرأت نہیں کرتے۔ (جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۸) بعض روایتوں میں یہ تفصیل بھی لکھی ہے کہ ہارون رشید رات بھر اس قبر کے پاس نماز پڑھتا رہا اور رو رو کر کہتا جاتا یا ابن عم انی لا عرف حقك ولا انكم فضلك ولكن ولدت ليخرجون و يقصدون قتلی و سلب یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ (عمدۃ الطالب، فی ذکر ابتداء بنا قبر علی، ص ۴۴)

۱۶۴۔ ابن بطوطہ نے مرقد نجف کی اصلیت کے سلسلے میں اپنی بے اطمنانی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔ القبر الذی يزعمون انه قبر علی علیه السلام۔ (رحلۃ، ص ۱۰۹)۔

۱۶۵۔ ملا باقر مجلسی، جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۷۔

۱۶۶۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۷۔

۱۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۸۔

۱۶۸۔ ابن کثیر، البدايه ولنهايه، ج ۷، ص ۳۳۰۔

۱۶۹۔ نجف و کربلا کاظمین اور دوسرے ائمہ کے مقابر کے لیے جو زیارتیں لکھی گئی ہیں ان میں دعاؤں کا حصّہ کم اور سیاسی موقف کا اظہار کہیں زیادہ ہے۔ ان زیارتوں کا بنیادی مقصد طائفۂ اہل بیت کو منظّم اور مستحکم کرنا تھا اور یہ تبھی ممکن تھا جب ان زیارتوں کو اجر کثیر کا موجب قرار دیا جائے۔ شیعی مآخذ میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل کا وعدہ کرتی ہو: لكل خطوه يخطوها الزائر فی سبيل زيارة الحسين له قصر فی الجنة۔ ”یعنی زائر کے لیے حضرت حسینؓ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے

بدلے جنت میں ایک محل ہے۔'' ایک دوسری روایت جسے شیخ مفید نے ارشاد میں نقل کیا ہے، اس طرح ہے: من زار حسین بعد موته فله الجنة (الارشاد للمفید، ص۲۵۲) بلکہ جلاء العیون جیسی کتابوں میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ لا يخرج قطرة ماء بكا على الحسين الا و يغفرالله ذنوبه ولو كانت مثل زبدة البحر(جلاء العيون للمجلسی ج ٢، ص٤٦٨)۔

۱۷۰۔ طبری، ذیل واقعات ۲۳۶ھ، ج۱۱، ص۴۴۔

۱۷۱۔ مؤلف نزهۃ القلوب جو مسلکاً شیعہ تھے ان کی تصریح کے مطابق مشہدِ حسینؓ کی عمارت بھی عضد الدولہ نے بنوائی۔ (حمد اللہ مستوفی، نزہت القلوب، ص۳۲)

۱۷۲۔ ابن جریر کے حوالے سے ابن کثیر اور ذہبی نے لکھا ہے: وقد كان ابو نعيم فضل بن دكين ينكر على من يزعم انه يعرف قبر الحسين (البداية و النهاية ج۸، ص۲۰۳ و تاریخ اسلام، ذہبی)

۱۷۳۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص۲۵۲۔

۱۷۴۔ امام جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ ایک دن جب امام حسینؓ رسولؐ اللہ کی گود میں کھیل رہے تھے۔ حضرت عائشہؓ کی مداخلت پر آپ نے حسینؓ کے بارے میں فرمایا کہ حسینؓ میرے دل کا ثمر اور آنکھوں کا نور ہے۔ میری امت یقیناً اسے قتل کر دے گی سو جو شخص شہادت کے بعد اس کی زیارت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لیے میرے حجوں میں سے ایک حج کا ثواب لکھ دے گا۔ عائشہ متعجب ہوئیں ایک حج کے برابر؟ فرمایا بلکہ دو حج، بلکہ چار، یہاں تک کہ تربتِ حسینؓ کی ایک زیارت کو اپنے نوّے حج کے برابر قرار دیا۔ (ملاحظہ ہو۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص۱۴۹۔)

۱۷۵۔ محمد رضا المظفّر، عقائد الامامیہ، قاہرہ، ۱۹۶۱ھ ص۹۳۔

۱۷۶۔ ابن قولویہ، کامل الزّیارات، ص ص ۴۹-۱۴۷۔

۱۷۷۔ ایک روایت کے مطابق کربلا ایک ایسا مقام ہے جس کی سرشت میں روزِ ازل سے اذیّت لکھ دی گئی تھی۔ حضرت آدمؑ جب باغ عدن سے نکالے گئے اور زمین کا چکر لگاتے ہوئے مقامِ کربلا پہنچے تو یہاں ان کا پیر ٹھوکر لگنے سے خون آلودہ ہو گیا۔ پوچھا یہ کیا ماجرا ہے؟ ہاتفِ غیبی نے بتایا کہ ''کہ دریں زمین برگزیدۂ من حسین شہید خواہد شد خواستم کہ تو در اذیت و اندوہ یا او شریک باشی و خون تو بر ایں زمین ریختہ شود۔'' پھر اسی مقام پر جب طوفانِ نوحؑ میں حضرت نوحؑ کی کشتی پہنچی تو قریب تھا کہ طلاطم سے غرق ہو جاتی۔ حضرت نوحؑ کی فریاد پر ان کو بھی قصۂ حسینؓ یزید سے باخبر کیا گیا۔ نوحؑ نے دو مرتبہ یزید پر لعنت کی ''تا کشتی او از غرق نجات یافت۔'' حضرت ابراہیمؑ کے گھوڑے کو بھی صحرائے کربلا میں حادثہ پیش آیا۔ آپؑ زمین پر آ رہے اور آپؑ کے سرِ مبارک سے خون بہنے لگا۔ جبرئیلؑ نازل ہوئے اور کہا کہ یہ مقام کوئی اور جگہ نہیں مقتلِ حسینؓ ہے۔ خدا کا منشاء تھا کہ اس طرح تمہاری بھی ان کے مصائب میں شرکت ہو اور کچھ تمہارا خون بھی اس زمین پر بہے۔ ''خدا خواست کہ تو نیز در بلّیہ با او موافقت نمائی و خون تو

دراں زمین ریختہ شود۔'' حضرت ابراہیمؑ نے یزید پر لعنت بھیجی اس طرح کہ ان کا گھوڑا ہر لعنت پر آمین کہتا جاتا تھا۔ حضرت اسمٰعیل جب ایک بار دریائے فرات کے کنارے اپنی بکریاں چرا رہے تھے۔ بکریاں فرات کا پانی پینے سے انکاری تھیں۔ کوشش بسیار کے بعد جب کامیابی نہ ملی تو حق تعالیٰ کی ایما پر آپ نے بکریوں سے اس کا سبب پوچھا۔ بکریوں کا جواب تھا: ''کہ بما خبر رسیدہ کہ فرزندتو حسین وجگر گوشۂ پیغمبر آخرالزمان دریں زمین بالب تشنہ شہید خواہد شد پس ما بسبب حزن واندوہ بر آنحضرت آب نخوردیم وخواسیتم کہ در تشنگی با او موافقت کنیم۔'' اسی طرح مختلف انبیاء کو کربلا میں حادثات پیش آتے رہے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰؑ کے سفرِ کربلا میں ایک شیر ان کے قافلے کی راہ میں حائل ہو گیا۔ کہنے لگا کہ جب تک تم قاتلِ حسینؓ پر لعنت نہ کرو گے میں تم لوگوں کو صحرا سے باہر جانے نہ دوں گا۔ حضرت عیسیٰؑ کے یہ دریافت کرنے پر کہ قاتل کون ہے؟ شیر نے یہ خبر دی کہ وہ یزید ہے جس پر وحشی جانور اور درندے سب لعنت کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ص ۵۷–۱۴۶۔

۱۷۸۔ امیر علی، اے شارٹ ہسٹری آف سیر سنز، مطبوعہ ۱۹۲۱، ص ۳۰۳؛ ابن کثیر، ذیل واقعات ۳۵۲، البدایة والنهایة، ج ۱۱، ص ۲۴۳۔

۱۷۹۔ امام علی الرضا سے یہ روایت منسوب ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محسن الامین، لوائج الاشجان فی مقتل الامام ابی عبداللہ الحسین، ص ۲۱–۱۲۰۔

۱۸۰۔ بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۲۸۸۔

۱۸۱۔ کاشفی کی کتاب روضة الشهداء صفوی عہد میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کتاب کو مجلسوں میں پڑھنے اور سننے کے عمل کو روضہ خوانی پر محمول کیا جانے لگا۔ آگے چل کر تعزیہ کے تمثیلی ڈرامے اور شبیہہ کی تشکیل میں روضہ خوانی نے کلیدی رول انجام دیا۔ اسی عہد میں محتشم کاشانی (متوفی ۱۵۸۸ھ) کے دوازدہ بند نے بھی بڑی مقبولیت حاصل کی۔ برصغیر ہندو پاک میں انیس و دبیر کے مرثیوں نے عزاداری اور نوحہ خوانی کو نئے ادبی جاہ وحشم سے متعارف کرایا۔ شریف رضی کے اعلیٰ عربی مرثیہ اور روضة الشهداء کی فارسی ابتداء سے لے کر انیس و دبیر کے اردو مرثیوں نے عزاداری کے سہارے شیعہ ذہن کو جس طرح تشکیل دیا ہے اس میں شعر ہائے ہوش ربا کی طلسماتی کیفیت کو بڑا دخل ہے۔

۱۸۲۔ سترہویں صدی کے صفوی ایران سے پہلے شبیہہ اور تمثیلی ڈراموں کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ کم از کم آلِ بویہ کے زمانے میں اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ ہوسکتا ہے بعد کے زمانے میں اس کی ابتدائی شکلیں متشکل ہوئی ہوں البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مجلسی کی مجتہدانہ شخصیت کے زیر اثر شبیہہ نے ایک باقاعدہ منظّم روایت کی شکل اختیار کی۔ ملاحظہ کیجئے۔ عبدالرضا کاشف الغیتہ، الانوار الحسینیة والشعائر الاسلامیة، حصّہ ۲، بمبئی، ۲۸–۱۹۲۷ء، ص ۷۶۔

۱۸۳۔ سینہ کوبی اور چہرہ پر تھپڑ مارنے کا رواج عربوں میں اسلام سے پہلے سے چلا آتا تھا سو آلِ بویہ کے ماتمی جلوسوں میں

عورتوں کی پراگندہ لباس اور بکھرے بالوں کے ساتھ شرکت کچھ حیرت انگیز نہ تھی البتہ خونی اور زنجیری ماتم جس سے پشت لہولہان، کمر خمیدہ اور سروں سے ٹپکتے خون کے قطرے متوحش ماحول پیدا کریں اس بدعت کا آغاز شیعہ معاشرے میں انیسویں صدی کی ابتداء سے پہلے نہ ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے زنجیری ماتم کی ابتداء آذربائجان کے علاقے میں ہوئی جہاں سے یہ سفر کرتا ہوا جلد ہی ایران آ پہنچا۔ شیخ ملاّ آغا عابد الدّربندی (متوفی ۱۸۶۸ء) غالبًا وہ پہلے شیعہ مجتہد ہیں جنھوں نے انیسویں صدی کے وسط میں تہران میں زنجیری ماتم کی بنا ڈالی۔ دربندی کی اکسیر العبادات فی اسرار الشھادات میں ایسی بہت سی رسومات کا تذکرہ ملتا ہے جنھیں ثقہ شیعہ علماء عام طور پر رسومِ محرم میں شامل نہیں سمجھتے۔ محمد مہدی القزوینی نے بھی اپنی کتاب کشف الحق لغفلة الخلق میں خونی ماتم کی ابتداء انیسویں صدی کی ابتداء میں ان لوگوں کے ہاتھوں بتائی ہے جو بقول ان کے شریعت کا کچھ زیادہ علم نہیں رکھتے تھے۔ زنجیری ماتم وسط ایشیاء کی ریاستوں سے ایران پہنچا اور پھر یہاں سے لبنان اور عراق کے علاقوں میں متعارف ہوا۔

۱۸۴۔ بیسویں صدی کے معروف شیعہ مصنف سید محسن الامین العاملی (متوفی ۱۹۵۲ء) نے المجالس الثانیه کے نام سے پانچ جلدوں میں ائمہ آلِ بیت کی شہادت پر کتاب شایع کی تھی جس کی چوتھی جلد میں آپ نے تعزیہ کی بعض رسوم کو شدت سے رد کیا تھا۔ عاملی کی یہ کتاب جلد ہی ایک نظری معرکہ آرائی کا سبب بن گئی۔ ۱۹۲۸ء میں آپ کو التنزعیه لاعمال الشبیه کے نام سے ایک کتابچہ شایع کرنا پڑا جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انحراف خواہ کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو اس کی اصلاح کا کام انتہائی مشکل ہے۔ عاملی کی حمایت میں نجف کے مرجع تقلید سید ابوالحسن الاسفہانی اور بصرہ کے شیعی عالم سید محمد مہدی القزوینی کے علاوہ کوئی اور سامنے نہ آیا۔ اکثریت یا تو خاموش رہی یا ان اصلاحی خیالات کو فتنہ سے تعبیر کرتی رہی۔ حتیٰ کہ محمد حسین کاشف الغیتہ (متوفی ۱۹۵۴ء) اور عبدالحسین شرف الدین (متوفی ۱۹۵۷ء) جیسے بااثر علماء نے زنجیری ماتم کی باضابطہ حمایت کی۔ عاملی کا یہ سوال آج بھی علمائے اہلِ تشیع کے لیے ایک بڑا چیلنج ہے کہ اگر علماء واقعی زنجیری ماتم اور اس قبیل کی دوسری رسموں کو مستحب سمجھتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے کہ آج تک محرم کے جلوس میں طبقۂ علماء کو اپنے سروں کو تلوار سے زخمی کرتے اور پیٹھ کو زنجیر سے لہولہان کرتے نہیں دیکھا گیا؟

۱۸۵۔ رسومِ عاشورہ اور اس کے متعلقات کے من جانب اللہ نہ ہونے کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ مختلف ملکوں اور مختلف عہد میں اس کے مظاہر میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر برصغیرِ ہند و پاک میں نوحہ خوانی، شمشیرزنی اور تعزیہ کے عوامی مظاہر عراق و لبنان و بحرین سے مختلف ہوتے ہیں۔ اکیسویں صدی میں شہادتِ حسینؓ کا مروجہ طریقہ اٹھارہویں صدی سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ تب زنجیری اور خونی ماتم کا رواج نہ تھا اور اسی طرح آلِ بویہ کا عراق، صفوی ایران کے مقابلے میں ماتم حسینؓ کا ایک مختلف منظر پیش کرتا تھا کہ تب شبیہہ اور جھانکیوں کی بدعت ظہور پذیر نہ ہوئی تھی۔ کبار شیعہ مؤسّسین مثلاً شیخ مفید اور شریف رضی کے ہاں مروجہ ماتم کا کوئی تذکرہ نہیں

ملتا۔ سچ تو یہ ہے کہ ماتم حسینؓ کے عہد بہ عہد ارتقاء اور اسے شیعیت کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کے سبب متبعین آلِ بیت بڑی حد تک امت گریہ میں تبدیل ہو گئے ہیں۔

۱۸۶۔ ائمہ کی زیارتیں جو اپنے عہد میں سیاسی نقطۂ نظر کی ترویج و اشاعت کا اہم ذریعہ تھیں، ایک عہد گذر جانے کے بعد بے محل ہو کر رہ گئی ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور زیارۃ الجامعہ الکبیرۃ جسے ایک معتدل سیاسی روے کا اظہار سمجھا جاتا ہے کہ بارے میں من لا یحضر الفقیہ میں شیخ صدوق نے دسویں امام علی بن محمد الجواد سے منسوب کیا ہے، اس کے بعض جملوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی اس بات کا بآسانی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان زیارتوں کے پڑھنے والے آج بھی عہدِ عباسی میں جی رہے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اعداء و غاصبین کے خلاف محبانِ آلِ بیت کی بددعائیں:

السلام عليكم يا اهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومهبط الوحى... فالراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصر فى حقكم زاهق، والحق معكم وفيكم ومنكم واليكم وانتم اهله ومعدنه، وميراث النبوة عندكم،... وامره اليكم، من والاكم فقد والى الله، ومن عاداكم فقد عاد الله، ومن احبكم فقد احب الله، ومن ابغضكم فقد ابغض الله... من اتاكم نجا، ومن لم ياتكم هلك، الى الله تدعون، وعليه تدلون، وبه تومنون، وله تسلمون، وبامره تعملون، والى سبيله ترشدون، وبقوله تحكمون، سعد من والاكم، وهلك من عاداكم، وخاب من جحدكم، وضل من فارقكم، وفاز من تمسك بكم، وآمن من لجا اليكم، وسلم من صدقكم، وهدى من اعتصم بكم، من أتبعكم فالجنة ماواه، ومن خالفكم فالنار مثواه، ومن جحدكم كافر، ومن حاربكم مشرك، ومن رد عليكم فى اسفل درك من الجحيم، اشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى، وجار لكم فيما بقى، وان أرواحكم ونوركم وطينتكم واحدة... أشهد الله واشهدكم انى مومن بكم وبما امنتم به، كافر بعدوكم وبما كفرتم به، مستبصر بشانكم و بضلالة من خالفكم، موال لكم ولاوليائكم، مبغض لاعدائكم ومعادٍلهم، سلم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم، محقق لما حققتم، مبطل لما ابطلتم، مطيع لكم، عارف بحقكم، مقر بفضلكم، محتمل لعلمكم، محتجب بذمتكم، معترف بكم... فمعكم معكم لا مع غيركم، امنت بكم وتوليت اخركم بما توليت به اوّلكم، وبرئت الى الله عزوجل من اعدائكم ومن الجبت والطاغوت والشياطين وحزبهم الظالمين لكم، الجاحدين لحقكم، والمارقين من ولايتكم، والغاصبين لارثكم الشاكين فيكم المنحرفين عنكم، ومن كل وليجة دونكم وكل مطاع سواكم، ومن الأئمة الذين يدعون الى النار، فثبتنى الله ابداً ما حييت على موالاتكم و محبتكم و دينكم، ووققنى لطاعتكم۔

(زيارة الجامعة الكبيرة)

۱۸۷۔ **محمد بن علی ابن بابویہ**، من لا يحضروه الفقيه، ۴ **مجلدات**، **قم** ۱۴۰۴ھ، ج ۱، ص ۱۸۸۔

۱۸۸۔ محمد بن محمد النعمان المفید، المقنع، قم، ۱۴۱۱؁، ص ۱۰۰۔

۱۸۹۔ علی بن الحسین الشریف المرتضیٰ، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱، ص ۳۹۔

۱۹۰۔ طوسی، النهاية فی مجرد الفقه والفتاویٰ، قم، ص ۶۹۔

۱۹۱۔ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ۸ مجلدات، تہران، ۱۳۸۷؁، ج ۱، ص ۹۹۔

۱۹۲۔ الحسن بن یوسف بن علی الحلّی، نهاية الاحكام فی معرفة الاحكام، ۲ مجلدات، قم، ۱۴۱۰؁، ج ۱، ص ۴۱۲۔

۱۹۳۔ مفوضہ اہل غلو کا وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق کے بعد کارِ جہاں بانی کی تمام تر ذمہ داری رسولؐ اور ائمہ کو سونپ دی۔ شیخ صدوق اور الشہید الاول دونوں اذان میں ولایت علیؓ کے اضافے کو اسی قسم کی غلوِ فکری سے تعبیر کرتے ہیں جو مفوضہ کا شعار رہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محمد بن جمال الدين المكّی العاملی، اللمع الدمشقية، ۱۰ مجلدات، اسفہان، ۱۳۹۸؁، ج ۱، ص ۵۷۳۔

۱۹۴۔ الشہید الثانی، روضة الجنان فی شرح ارشاد الاذهان، ۱۹۸۶؁، ج ۱، ص ۲۴۲۔

۱۹۵۔ محولہ۔ استاذی، کلمات ص ۳۸۵۔

۱۹۶۔ المقدس الاردابیلی، مجمع الفاده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، ۱۴۰۳؁، ج ۲، ص ۱۸۱۔

۱۹۷۔ محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰؁ھ) وہ پہلے شیعی فقیہ ہیں جنھوں نے اپنی کتاب روضة المتقين میں ولایت علیؓ کو اذان کا حصّہ بنانے کی اجازت دی۔ انھوں نے شیخ صدوق کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ کسی عمل کا مفوضہ یا سنیوں میں رواج ہونا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ حقیقت یقیناً اس کے برعکس پائی جائے گی۔ انھوں نے اس اندیشے کا بھی اظہار کیا کہ بہت سی روایتیں تقیہ کے سبب شیعی عمل کا جز نہ بن سکیں جس میں حیّ علیٰ خير العمل کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ رہی یہ بات کہ عملِ پیغمبر پر کسی اضافے کو مفوضہ ہونے کی بنیاد قرار دے ڈالا جائے تو اس بنیاد پر تمام اہل تشیع بشمول الصدوق اور ان کے استاد مفوضہ قرار پائیں گے۔

۱۹۸۔ روایتوں کی کمیابی کے سبب اگر ابن بابویہ اور طوسی اذان میں ولایتِ علیؓ کی شمولیت کے قائل نہیں تو یہی بات باقر مجلسی کے ہاں اثباتِ وجوب کی دلالت سمجھی گئی۔ کہ ان کے نزدیک کم پایا جانا بھی گویا پائے جانے کی دلیل تھی۔ مجلسی نے طبرسی کی الاحتجاج میں پائی جانے والی ایک روایت کو اپنے حق میں استعمال کیا۔ القاسم بن معاویہ کی ایک روایت کے مطابق انھوں نے جب جعفر الصادق سے اس خیال کا اظہار کیا کہ بعض لوگ واقعۂ معراج کے بیان میں یہ کہتے ہیں کہ جب رسولؐ اللہ عرش پر تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں لا الٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ ابوبکرؓ کا نام بھی لکھا دیکھا۔ اس کے جواب میں الصادق نے کہا سبحان اللہ ان لوگوں نے ہر چیز میں تبدیلی کر ڈالی کہ جب اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے عرش کی تخلیق کی تو اس نے اس پر لا الٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ امیر المؤمنین علیؓ کا نام بھی لکھ دیا۔ سو جو شخص کلمۂ شہادت پڑھے اسے چاہئے کہ اس میں علیؓ کا ذکر بھی شامل کرے۔ گو کہ طبرسی کی یہ روایت فنّی اعتبار سے قابل اعتناء نہیں کہ اس کی حیثیت مرسل کی ہے۔ طبرسی جو چھٹی صدی ہجری کے مصنف ہیں وہ

یہ نہیں بتاتے کہ انھیں یہ روایت کہاں سے ملی اور یہ کہ آخر کیا وجہ تھی کہ اس کا ذکر ابن بابویہ، شریف مرتضیٰ اور کلینی کی تصنیفات میں نہیں پایا جاتا۔ ایک مجتہد اور فقیہ کے نقطۂ نظر سے تو باقر مجلسی کے لیے اس بات کا کوئی علمی جواز نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مرسل روایت کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بناتے لیکن فقیہ جب کسی عمل کے جواز کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کی لغت ہائے حجازی میں ایسے مصطلحات کی کمی نہیں ہوتی جس کے ذریعے عدمِ جواز پر وجوب واثبات کا فتویٰ دیا جا سکے۔ شیعہ فقہاء کی وہ تاویلات جو اس مرسل روایت کو قبولیت کا شرف بخشتی ہیں بنیادی طور پر اس خیال سے عبارت ہے کہ جس طرح سنّی حلقہ میں فضائل کی کمزور روایتیں قابل قبول سمجھی جاتی ہیں اسی طرح شیعہ علماء مستحبات کی روایتوں کو قاعدہ التسامح فی ادلّہ السنن کے حوالے سے استناد اور جواز بخشنے کے قائل ہیں۔ بلکہ مَن بلغہٗ قبیل کی روایتوں کے بارے میں تو یہ خیال بھی پایا جاتا ہے کہ جو شخص نیک نیتی سے رسول ؐ اللہ کی کسی ایسی روایت پر عمل کرے گا تو اسے اس عمل کا اجر ملے گا۔ خواہ رسول ؐ اللہ نے فی الواقع یہ بات نہ کہی ہو۔ گویا جس طرح محدثینِ اہل سنت کسی غیر معروف روایت کو تفویض کی شان عطا ہو جانے کے سبب تلقی بالقبول کے حوالے سے مستند سمجھتے ہیں اسی طرح اہل تشیع کے فقہاء ضرورتِ فقہی کے سبب التسامح کے سہارے غیر مستند اور غیر معروف روایتوں کو استناد کا درجہ عطا کر دیتے ہیں۔ اذان میں ولایت علیؓ کی شمولیت اس حیلِ فقہی کی ایک بیّن مثال ہے۔

۱۹۹۔ الطبرسی، مجمع، حصّہ، ۳۔ ۴، ص ۵۲۔ ۵۳۔

۲۰۰۔ اموی اور عباسی خانوادوں سے علوی خاندان مختلف عہد میں مختلف سطحوں پر قرابت داریوں میں منسلک رہا۔ مثال کے طور پر حضرت علیؓ کی ایک صاحبزادی خلیفہ عبدالملک بن مروان کی زوجیت میں تھیں۔ دوسری صاحبزادی رملہ کا نکاح معاویہ بن مروان سے ہوا تھا۔ زید بن حسن کی صاحبزادی نفیسہ بعض روایتوں کے مطابق ولید بن عبدالملک سے رشتۂ ازدواج میں منسلک تھیں۔ کتاب نسب قریش کی تصریح کے مطابق حضرت حسنؓ کی پوتی زینب بنت حسن مثنیٰ بھی ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں آئی تھیں۔ سُکینہ بنت حسین کی بیٹی ربیحہ عباس بن ولید بن عبدالملک کی زوجیت میں تھیں۔ فاطمہ بنت محمد بن حسن مثنیٰ کی شادی ابوبکر بن عبدالملک بن مروان سے ہوئی تھی۔ حمادہ بنت حسن مثنیٰ بھی مروانی خاندان میں اسمٰعیل بن عبدالملک سے بیاہی گئی تھیں۔ یہ تھا اموی علوی خاندان کی باہمی قرابت داری کا معاملہ۔

عباسی خاندان میں بھی ان کے باہمی رشتے اسی طرح مربوط ومنسلک تھے۔ زید بن علی بن حسین کے چھوٹے بیٹے محمد کی صاحبزادی عباسی خلیفہ محمد المہدی کی زوجیت میں تھیں۔ امام علی الرضا خلیفہ مامون الرشید کے داماد تھے۔ علی الرضا کی جواں سال موت کے باعث ان کے بیٹے محمد اور پھر ان کے بیٹے علی عباسی خلفاء کی آغوش میں پلے بڑھے جو اثنا عشری شیعوں کے ہاں ائمہ منصوص کے مقام پر فائز ہیں۔ حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب کی بیٹی ام کلثوم سے عباسی خلیفہ عبداللہ السفّاح کی شادی تھی اور خود حسن بن زید خلیفہ منصور کے عہد میں پانچ سال تک مدینہ کے گورنر رہے تھے۔ (طبری)

۲۰۱۔ ابن شہرآشوب نے اپنی کتاب مناقب آل ابی طالب (نجف، ۱۹۵۶، ص ۳۹۰۱) میں الصّادق کے سلسلے میں مالک بن انسؒ کا یہ قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ بن محمد سے بہتر، دانا اور متقی شخص نہیں دیکھا۔ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی ایک قول نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفرؒ جیسا صاحب علم فقیہ کسی اور کو نہیں پایا۔ ملاحظہ ہو۔ ذہبی، تذکرۃ الحفّاظ، حیدرآباد، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۱۶۶۔

۲۰۲۔ الکشّی نے اخبار معرفۃ الرجال میں یحییٰ بن عبدالحمید الحمّانی کا یہ قول نقل کیا کہ بعض لوگ جو جعفر الصّادقؒ کی روایتوں کی صحت کے شاکی تھے تو اس کی وجہ یہ تھی، جیسا کہ انھوں نے شریک کو بتایا جعفر بن محمد ایک نیک دل خدا ترس انسان تھے لیکن ان کے ملاقاتیوں اور سماعت کرنے والوں میں بعض کم فہم اور جاہل راوی بھی ہوتے جو یا تو اپنی کم فہمی کے سبب یا چند پیسوں اور کھانے کی لالچ میں جعفرؒ سے غلط اور جھوٹی روایتیں منسوب کر ڈالتے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۴۔

۲۰۳۔ کوفہ کے علمی حلقوں میں زرارہ بن عیان کو الباقرؒ اور الصادقؒ کے معتبر نمائندے کے طور دیکھا جاتا تھا۔ وہ الباقرؒ کی سند پر بعض ایسی روایتیں نقل کرتے جن سے الصادقؒ کو اتفاق نہ تھا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ الباقرؒ کی بعض روایتوں پر جب الصادقؒ کی طرف سے تنبیہ وارد ہوئی تو انھوں نے اپنی اصلاح کے بجائے الصادقؒ کو کم فہمی کا طعنہ دے ڈالا۔ کہا جاتا ہے کہ زیاد بن ابی ہلال نے استطاعت کے مسئلہ پر زرارہ کے بیان کردہ الباقرؒ کی روایت کی تصدیق کے لیے مدینہ کے ایک سفر میں الصادقؒ کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا تو الصادقؒ نے اس روایت کی تصدیق سے انکار کر دیا۔ کوفہ واپسی پر جب زیاد نے زرارہ سے ساری روداد بتائی تو وہ اپنے موقف کی تصحیح پر آمادہ نہ ہوئے اور اس بات پر اصرار جاری رکھا کہ انھوں نے الباقرؒ سے ایسا ہی سنا تھا۔ اسی قبیل کا ایک واقعہ الحکم بن عتیبہ کی روایت کا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ الباقرؒ نے حج کے موقع پر مزدلفہ پہنچنے سے پہلے نماز مغرب کی ادائیگی کی تلقین کی تھی۔ الصادقؒ نے زرارہ سے اس روایت کی صحت کا انکار کیا لیکن زرارہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ الحکم کی یہ روایت غلط نہیں ہو سکتی۔ ملاحظہ کیجئے الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۱۴۷–۱۶۵۔

زرارہ کے علاوہ کوفہ میں محمد بن مسلم، برید بن محمد العجلی اور اسمٰعیل بن جابر الجوفی جیسے رواۃِ آلِ بیت بھی موجود تھے جو جعفر الصادقؒ کی تنبیہات کو کسی طرح خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ایک طرف ان کوفی روایوں کا جعفر الصادقؒ سے بے اعتنائی کا یہ حال تھا دوسری طرف کوفہ کی مسجدوں میں کوئی نو سو ایسے راوی تھے جن کا کل سرمایہ جعفر الصادقؒ کی روایتیں تھیں۔ الصادقؒ کے لیے مدینہ میں رہ کر کوفہ میں بیان ہونے والی روایتوں پر کنٹرول رکھنا مشکل تھا۔ طوسی نے الصادقؒ سے روایت کرنے والے تین ہزار راویوں کی جو فہرست ترتیب دی ہے اس میں اسّی فیصد لوگوں کا تعلق کوفہ سے ہے جو اپنے ناموں کے ساتھ الکوفی کی نسبت استعمال کرتے ہیں۔ جعفر الصّادقؒ کے کوفہ سے دوری کے سبب رواۃِ آلِ بیت کسی علمی اور تجزیاتی منہج سے دور جا پڑے۔ گو کہ بعض روایتوں سے الصّادقؒ کے سفرِ کوفہ اور حیرہ کا احتمال ہوتا ہے اور بعض روایتیں ان کے عراق میں مختصر قیام کا تذکرہ بھی کرتی ہیں۔ ان روایتوں کی

صحت اگر تسلیم کر بھی لی جائے جب بھی زرارہ جیسے رواۃ کی موجودگی میں جعفر الصّادقؒ کا سفر یا مختصر قیام کچھ زیادہ مؤثر نہیں ہو سکتا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۶-۳۷۶: ابن شہر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۹۵۶، ص ۱۶۶، ۳۶۳۔

۲۰۴۔ آلِ بیت کا حوالہ الباقرؒ اور الصّادقؒ کے لیے مسلسل وجہِ آزمائش بنا رہا۔ طالع آزماؤں کے لیے اس نسبت میں مقصد برابری کا خاصا امکان موجود تھا۔ بیان بن سمعان ان لوگوں میں تھے جن سے باقرؒ اپنی لاتعلقی کا اظہار کرتے لیکن انھیں خود اس تعلق پر اصرار تھا۔ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ وہ جعفر الصّادقؒ یا نفسِ ذکیہ کے نام پر بغاوت منظّم کرنا چاہتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیان نے ابو ہاشم کی موت کے بعد باقرؒ کو ایک مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ وہ ان کی نبوت پر ایمان لے آئیں۔ اسی قبیل کا ایک دوسرا گروپ عبداللہ بن الحرب کا تھا جو رسولؐ اور ائمہ آلِ بیت میں روحِ خدائی کے حلول کا قائل تھا۔ المغیرہ بن سعید العجلی تو خود کو الباقرؒ کا وصی بتاتے تھے جن کی وفات کے بعد اس نے منصبِ نبوت اور امامت کا دعویٰ بھی کر ڈالا۔ کوفہ کا ایک باشندہ ابو منصور العجلی جو خود کو اولاً باقرؒ کا وصی بتاتا تھا اس نے معراج کا دعویٰ کیا جہاں بقول اس کے اسے نبوت سے سرفراز کیا گیا۔ تفضیل و مناقب کی روایتوں کے پیدا کردہ ماحول میں الباقرؒ اور ان کے صاحبزادے جعفر الصّادقؒ پر یہ اضافی ذمہ داری آ پڑی تھی کہ وہ ان غلاۃ کی مسلسل نکیر کرتے رہیں۔

۲۰۵۔ محدث اور مفہم کی روایتوں نے جبرئیل کی آمد کا دروازہ کھلا رکھا ہے۔ الکافی میں محدث کے روایتوں کے علاوہ امام رضا کے سلسلے میں مفہم کی روایت بھی منقول ہے۔

۲۰۶۔ شیعی روایت الکساء جس کا مقصد آلِ فاطمہ کی نسلی برتری پر دلیل لانا ہے اس کے مقابلے میں عباسی حلقوں نے یہ حدیث وضع کر رکھی ہے۔

”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اشتمل علی العباس وبنیہ بملائۃ ثم قال! یاربّ ہذا عمی وصفوابی وھولاء اھل بیتی فاسترھم من النار کستری ایاھم بملاءتی ھذہ، قال فأمنت أسکفۃ الباب وحوائط البیت فقال آمین“ (بھیقی دلائل النبوۃ، ۷۱/ ٦)۔

آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ اور ان کے بیٹیوں کو چادر سے ڈھانپ لیا اور فرمایا: اے پروردگار یہ میرے چچا ہیں۔ میرے باپ کی مانند ہیں اور یہ لوگ میرے اہل ہیں ان کو جہنم سے اسی طرح بچائیو جیسے میں نے انھیں اپنی چادر سے ڈھانپ رکھا ہے۔ پس گھر کے دروازوں اور دیواروں سے آمین کی آوازیں آئیں پھر آپ نے بھی آمین کہا۔

ایک دوسری روایت میں رسولؐ اللہ سے روایت منسوب کی گئی کہ آپ نے فرمایا:

یا علی ان اللہ قد غفرلك ولذرّیتك وولدك ولاھلك ولشیعتك ولمحبی شیعتك فابشرفانك الانزع البطین (منبع الفوائد الھیثمی)

اے علیؓ! اللہ تعالیٰ نے تمہاری وتمہاری ذریت کی، تمہاری اولاد کی، تمہاری اہل کی، تمہارے شیعوں کی اور تمہارے شیعوں سے محبت رکھنے والوں سب کی مغفرت کردی کیونکہ تم عظیم ہو۔

ان روایتوں کا مقصد اگر ایک طرف نسلی تعلق کو وجہ نجات بتانا تھا تو دوسری طرف ایسی روایتیں بھی وجود میں آئیں جو امت کو طالبیوں کی غیر مشروط اتباع کی دعوت دیتی تھیں مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔

حرمت الجنة علی من ظلم اهل بیتی و آذانی فی عترتی ومن اصطنع صنیعة الی أحد من ولد عبدالمطلب ولم یجازه علیها فأنا أجازیه علیها اذا لقینی یوم القیامة (تفسیر القرطبی، ج١٦، ص ٢١، الثعلبی، ج٨، ص ٣١٢، الکشاف، ج ٤، ص ٢١٩)

حرام کردی گئی ہے جنت اُس شخص پر جس نے میرے اہل بیت پر ظلم کیا اور جس نے میری عترت کو ایذا دی اور جس نے عبدالمطلب کی اولاد میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی حسنِ سلوک کیا ہو اور اس کا بدلہ نہ پایا تو بدلہ میں دوں گا جب قیامت کے دن مجھ سے ملے گا۔

۲۰۷۔ عیون اخبار الرضا میں جعفر الصّادقؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص ہماری مدح میں ایک مصرعہ تخلیق کرتا ہے تو اللہ اس کے بدلے جنت میں ایک گھر تعمیر کردیتا ہے۔ ابن قولویہ نے ابوہارون المکفوف کی ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک بار وہ جعفر الصّادقؓ کی خدمت میں مرثیۂ حسینؓ پیش کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ میں پڑھتا جاتا اور وہ روتے جاتے۔ فرمایا تم جس طرح پڑھ رہے تھے پڑھتے رہو یہاں تک کہ مرقدِ حسینؓ کا تذکرہ آگیا۔ میں نے دوسرا مرثیہ پیش کیا وہ پھر شدتِ غم سے رونے لگے خاتمہ پر فرمایا ابوہارون جو کوئی بھی حسینؓ کے لیے شعر کہتا ہے اور اپنے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی رلاتا ہے جنت اس کے لیے لکھ دی گئی ہے۔ (رونے اور رلانے والے دونوں کے لیے)۔

۲۰۸۔ ابوبکر صدیقؓ کی سند پر ابن حجر نے صوائق محرقہ میں یہ روایت نقل کی ہے۔ لا یجوز احد الصراط الا من کتب له علیؓ الجواز۔ (الصوائق، ص١٢٦؛ القندوزی الحنفی، الینابع ج٢، ص ١١٠؛ المحب الطبری، الذخائر، ص ٧١)۔

۲۰۹۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے والد ابوبکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ پوچھا یا ابت انی اریٰ یکثر نظر اِلیٰ وجه علیؓ۔ جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں نے رسولؐ اللہ سے سنا ہے۔ النظر اِلیٰ وجه علیؓ عباده۔ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج۴۲، ص۳۵۵۔

۲۱۰۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ ذکر علیؓ عبادة، فردوس الاخبار للدیلمی، ج۲، ص ۲۹۷۴۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت جو ابن مسعود سے منقول ہے بتاتی ہے کہ آلِ محمدؐ سے ایک دن محبت کرنا سال بھر کی عبادت سے بڑھ کر ہے اور یہ کہ جسے اس حالت میں موت آجائے جنت اس کے لئے واجب ہوگئی: حب آل محمد یوماً خیر من عبادة سنة ومن مات علیه دخل الجنة۔ (دیلمی ٢/١٤٢؛ نور الأبصار ص١٢٧)

۲۱۱۔ مشہور شیعی عالم شہید مرتضٰی مطہری نے ذاکروں کی مبالغہ آرائی کی سخت نکیر کی ہے۔ انھوں نے روضۃ الشھداء اور اسرار الشہادۃ کو خاص تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

حاجی نوری کی کتاب لؤلؤ و مرجان میں مذکور حضرت فضل بن عباس کے اس واقعے کو بھی انھوں نے بے اصل بتایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صفین کی جنگ میں فضل بن عباس نے ایک شخص کو ہوا میں اچھال دیا، پھر یکے بعد دیگرے وہ اسّی[۸۰] لوگوں کو آسمان میں اسی طرح پھینکتے رہے کہ جب آخری آدمی ہوا میں پھینکا گیا تو اس وقت تک پہلا آدمی واپس نہ گرا تھا۔ پھر وہ تلوار سونت کر اس طرح کھڑے ہو گئے کہ گرنے والے گرتے رہے اور ان کی تلوار سے دو دو ٹکرے ہوتے رہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ انھوں نے جنگِ خیبر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ذاکروں نے تاریخ کا کیسا دلچسپ بیان ہم تک پہونچایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جب مرحب کے خلاف اپنی تلوار نکالی تو خطرہ ہوا کہ مرحب کو قتل کرتی ہوئی اگر وہ تلوار زمین سے آ لگے تو ایسا نہ ہو کہ زمین کے بھی دو ٹکرے ہو جائیں۔ سو خدا نے جبرئیلؑ کو فی الفور روانہ کیا تا کہ زمین کی حفاظت ہو سکے۔ علیؓ کی تلوار مرحب کو اس زناٹے کے ساتھ دو ٹکرے کر گئی کہ اسے کچھ سمجھ نہ آیا کہ ہوا کیا۔ کہنے لگا! اے علیؓ کہاں گیا تمہارا فن سپہ گری جس پر تم نازاں تھے۔ آپ نے فرمایا! ذرا خود کو حرکت دے کر دیکھ۔ جوں ہی مرحب نے حرکت کی اس کے جسم کا ایک حصّہ گھوڑے کی ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب گر گیا۔ اس وار کو آگے بڑھنے سے روکنے میں جبرئیلؑ کے پر بھی زخمی ہو گئے اور وہ اس روایت کے مطابق چالیس دنوں تک پرواز سے قاصر رہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: Murtaza Mutahhari, Ashura- History and Popular Legend, tr. from the Persian by Ali Quli Qarai, *Al-Tawhid*, vol. XIII, No. 3 (Fall 1996)

۲۱۲۔ مرثیہ گو شعراء ہوں یا مجلسِ عزاء کے ذاکر اور نوحہ خواں، ان لوگوں نے تفضیلِ علیؓ اور مظلومیتِ شہداءِ کربلا کے بیان میں غیر معمولی ذہنی زرخیزی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کے مبالغہ آمیز مگر دلچسپ بیانات ہمارے تاریخی شعور کی سخت پامالی کا سبب بنے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ایک مشہور شیعہ ذاکر محسن نقوی کے ایک خطبہ کی ٹرانسکرپٹ نقل کرتے ہیں تا کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ مذہبی مجالس میں جہاں محبانِ آلِ بیت خشوع و خضوع و دینی جذبے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں وہاں انھیں کس قسم کی روحانی غذا اور تاریخی مواد فراہم کیا جاتا ہے:

فرماتے ہیں سنتے ہو مجاہدو جنگ پر چلنا ہے۔ یا رسولؐ اللہ پھر جنگ؟ یہ کیا شوق ہے کہ روز جنگ۔ سرکار فرماتے ہیں پوچھو تو سہی ملے گا کیا اس جنگ سے؟ کہتے ہیں فرمائیں! سرکار کہتے ہیں جو اس جنگ میں چلے گا ایک ایک مجاہد کو ایک ایک من سونا ملے گا (ایک دوسرے کو دیکھنے لگے) ایک ایک من؟ سرکار کہتے ہیں دو دو من چاندی ملے گا۔ کہتے ہیں ہے کہاں جنگ؟ فرماتے ہیں چار چار اونٹ کھجوروں کے ہر مجاہد لے کر آئے گا۔ کہتے ہیں کیوں نہ

ابھی چلیں۔ پیغمبر فرماتے ہیں ابھی چلتے ہیں، کل چلیں گے۔ ٹھیک ہے سرکار آپس میں کہتے ہیں لڑے گا تو وہی جو لڑتا ہوتا ہے نا۔ یہ مال مل جائے، برا تو نہیں سرکار کل کس وقت آجائیں کہتے ہیں کل اسی وقت آجانا۔ صبح صبح آ گئے۔ حضور چلنا نہیں، سامان لے کے، سرکار کہتے ہیں چلو۔ یا علی! تو نے نہیں جانا۔ (ایک دوسرے سے کہتے ہیں مذاق کرتے ہیں آپس میں بھائی) علی اور نہ جائے، کیسے نہ جائے، علی تو جائے گا۔

یا علی تو نے نہیں جانا۔ اچھا یا رسولؐ اللہ نہیں جاتا۔ کہتے ہیں مولیٰ! علی یہ کھڑا ہے۔ سرکار کہتے ہیں اسے نہیں جانا، ہمیں چلنا ہے۔ مولیٰ یہ لڑے گا نہیں؟ وہ سارا سونا چاندی کون لائے گا۔ سرکار کہتے ہیں! جو لڑے گا۔ ایک دوسرے سے کہنے لگے: اللہ کرے یہ راستے میں علی کو بلا لیں۔ راستے میں جہاں بھی رات پڑے چھ سات آ کر بیٹھ جاتے۔ علی آ رہا ہے یا نہیں ویسے؟ سرکار کہتے ہیں: علی نے کوئی نہیں آنا چلو۔ آ گئے خیبر میں۔ پہلی رات آئی۔ سرکار کہتے ہیں: کون جائے گا کل جس کو رسول دیکھے؟ کہتے ہیں سرکار یہ جو بیٹھا ہے، میں نے راستے میں دیکھا دلیر بڑا ہے۔ سرکار نے کہا اپنے بارے میں کیا خیال ہے؟ حضور مجھے تو آپ جانتے ہیں نا میرا باپ تو، ساری زندگی میں ایک دفعہ میں نے تلوار اٹھائی تھی اس نے مجھے ایسا جھڑکا تھا۔ سرکار ویسے علیؑ کب آئے گا؟ سرکار کہتے ہیں کل کون جائے گا؟ تمہیں جانا ہے۔ ٹھیک ہے سرکار جائیں گے۔ دوسرے سے کہتے ہیں۔ میرے گھر پیغام بھجوا دینا میں جنگ پر لڑنے گیا تھا واپس نہیں آیا باقی سب خیریت ہے......۔ وہ جاتا باقی سارے زمین پر اپنے اپنے گھر کو جانے والے راستوں کے نقشے یہاں سے نہیں یہاں سے علم لیتا جاتا خیبر میں ساتویں قلع پر چھوٹا سا جھروکا کھڑکی تھی جسے قلعہ قابوس کہتے تھے اس پر بیٹھتا تھا مرحب وہاں سے جھانک کر دیکھتا مجاہد کو۔ کہتا میں آؤں مجاہد کہتا تھا میں جاؤں انتالیسویں دن کے تھکے ہوئے نحیف نزار نڈھال شرمسار سورج نے رسول مقدس کی فوج کے آخری خود ساختہ مجاہد کو بے ساختہ میدان سے واپس آتے دیکھ کر خدا ساختہ سورج نے شرم سے شفق کے دریا میں غوطہ لگایا خیبر میں شام ہو گئی۔ مسند اقتدار کے سگ دہن دریدہ مرحب نے اپنے فوجیوں کو بلا کر کہا انتالیس دن گزر گئے باقی ایک کل کا دن ہے رسول نے چالیس دن کا وعدہ کیا تھا جو انتالیس دن نہ ہوا وہی کل بھی ہوگا۔ ایسا کرو عرب کی فاحشہ عورتوں کو بلا کے قلعہ قابوس کی چوٹیوں پر بٹھا کر ان سے کہو رسالت کی توہین کے گیت گائیں۔ جب رسالت کی توہین کا پہلا گیت کافرہ عورتوں نے گایا۔ کبھی پریشان نہ ہونے والا رسول پریشان ہوا۔ آواز آئی سلمان کہا جی مکمل ایمان ہمارے لیے مصلیٰ عبادت بچھاؤ۔ سلمان نے مصلیٰ عبادت بچھایا۔ اللہ کے رسولؐ نے دو رکعت نماز حاجات پڑھیں دونوں ہاتھ بلند کر کے کہا بار الہا، بار الہا، بار الہا، بار الہا میں نہ کہتا تھا اسے ساتھ لے جاؤں تو نے کہا اسے مدینے میں رہنے دے۔ رسول کہتے ہیں اسے چھوڑ آیا ہوں۔ انھیں چھیڑ بیٹھا ہوں۔ یہ گیت میں ایسے گیت سننے کا عادی نہیں۔ یاد رکھ اگر آج کی رات تو نے میرا حقیقی ناصر نہ بھیجا کل میں محمد خود تلوار لے کر میدان میں نکل آؤں گا اور یہ بھی یاد رکھ کہ جو زخم مجھے آئیں گے۔ مجھے نہیں آئیں گے تجھے آئیں گے۔ آ ہا ہا۔ سلمان کہتے ہیں میں نے دیکھا خیبر کی سرزمین کا ذرہ اڑ اڑ کے ہوا کے دوش پر سوار ہو ہو کے مدینے کی جانب رواں ہوا، حاجیوں کے قافلے کی

طرح۔ ہر ذرہ زبان بن گیا تھا۔ ہر زبان پر ایک ورد تھا: ناد علی یا مظهر العجائب..... .

رسولؐ کہتا رہا آخر میں کائنات کے اللہ نے جو ورد بتایا رسولؐ نے مصلیٰ عبادت سمیٹا۔ کائنات کا رسولؐ اٹھا۔ آواز آئی سلمان تو نے سنا میں نے کیا کہا۔ میں نے کہا یہ بھی سن رہا جو اس نے کہا وہ بھی سن لیا، کہا کیا سنا، کہا بلا علی کو، کہا آؤ بلاتے ہیں۔ رسولؐ نے سلمان کو ساتھ لیا۔ ساتھ لے کے ایک ٹیلہ کے کونے پہ آئے۔ آواز آئی: سلمان میں آج علیؓ کو چاروں رشتوں سے بلاؤں گا۔ میں رسولؐ ہوں علیؓ امام ہے۔ میں نبیؐ ہوں علیؓ وصی ہے۔ میں محبّ ہوں علیؓ محبوب ہے۔ میں مشکل میں ہوں علیؓ مشکل کشا ہے۔

Source: http://www.youtube.com/watch?v=nr7De4Qh9Vs

http://www.youtube.com/watch?v=VonPFCsASXQ&feature=related

اسلام کا اسمٰعیلی قالب

۲۱۳۔ عہد اموی کے بیشتر خروج کی طرح عہد عباسی کی بغاوتیں بھی نظامِ وقت کے سلسلے میں سخت مایوسی کے سبب پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بغاوت زنج کو لیجئے جہاں سیاہ فام غلام نظامِ وقت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ البتہ بغاوتوں کی کامیابی اس وقت تک مشکوک سمجھی جاتی جب تک کہ اس قسم کی تحریکوں کو آلِ بیت کا کندھا نہ مل جائے۔ اسمٰعیلیوں کی دعوت کی غیر معمولی وسعت اور کامیابی کا یہی سبب تھا کہ وہ عباسی حکومت کے خلاف ائمہ آلِ بیت کے سلسلے سے ایک قائم کے ظہور کی بشارت دیتے تھے جو ان کے مطابق جلد ہی ایک نئے مبنی بر انصاف سیاسی نظام کی داغ بیل رکھے گا۔ گویا ابتداء سے ہی اپنے پُر اسرار طریقۂ تبلیغ اور پوشیدہ عقائد کے سبب اسمٰعیلی تحریک نظامِ وقت سے نالاں، بے چین اور مضطرب نفوس کے لیے ایک زیر زمین تحریک کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔

۲۱۴۔ ابتداً عباسی دعوت اس خیال سے غذا حاصل کرتی تھی کہ ان کے بزرگ محمد بن علی کو ابو ہاشم نے دعوتِ آلِ بیت کی کمان سونپ دی تھی۔ محمد بن علی کے صاحبزادے نے ۱۲۵ھ میں اپنے والد کے انتقال کے بعد امام المسلمین کی حیثیت سے خفیہ طریقہ سے اپنی دعوت کو منظّم کیا۔ بارہ نقباء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے خراسان کے علاقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ محمد بن علی جب تک زندہ رہے ان کا قیام حمیمہ میں رہا۔ خراسان کے اہم داعی بھی اپنے قائد کی اصل شناخت سے ناواقف رکھے گئے۔ امام ابراہیم کی اصل شناخت پر بھی عرصہ تک ابہام کا پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی کی سبک رفتار کامیابیوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر بدل کر رکھ دیا بالآخر حالات کی کمان ابو سلامہ کے ہاتھوں میں آئی۔ امام کے غیاب میں انھیں وزیر آلِ محمدؐ کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ کوفہ کے عین سقوط سے پہلے امام ابراہیم نے حران میں امویوں کی قید میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ امام ابراہیم کی موت سے عباسی دعوت کا نظری منظر نامہ یکسر بدل کر رہ گیا۔

۲۱۵۔ اموی جیل میں امام ابراہیم کی غیر متوقع وفات نے الرضا من آلِ محمدؐ کے عقدہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔ امام ابراہیم کی زندگی میں امام کی مرکزی شخصیت پردۂ اخفاء میں ہی سہی موجود ضرور تھی اب خلافت عباسی کے عین قیام سے پہلے دعوتِ عباسی کے خفیہ امام کی موت نے وزیر آلِ محمدؐ ابوسلامہ کے کندھوں پر ایک انتہائی حساس اور نازک ذمہ داری عائد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسلامہ ذاتی طور پر علوی سلسلہ سے کسی شخص کو نامزد کرنا چاہتے تھے اور شاید اسی لیے انھوں نے جعفر الصادق اور عبداللہ المہدی کے پاس اپنے قاصد بھی بھیجے لیکن ان حضرات نے اس خطرناک پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کوئی دو ماہ اسی حیص بیص میں گزر رے۔ بالآخر ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲ھ کو کوفہ کی مسجد میں ابوالعباس السفّاح کو پہلے عباسی خلیفہ کی حیثیت سے حلف دلا دیا گیا۔ تیس سال کی سخت خوں آشام جد و جہد کے بعد جب عباسی حکومت مستحکم ہوگئی اور اموی حکمرانی ایک داستانِ پارینہ بن گئی تو حلقۂ آلِ بیت کے علوی متبعین کو اس بات کا شدت سے احساس ہونے لگا کہ تاریخ نے ایک بار پھر عہدۂ خلافت سے ان کو دور کر دیا ہو۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۷؛ مسعودی، مروج، ج ٦، ص ص ۹۲– ۹۳)

۲۱٦۔ آلِ عباس کے سیاسی استحقاق پر شروع سے ہی ابہام کا پردہ پڑا تھا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دعوتِ عباسی خفیہ طریقے سے مرکزی علاقوں سے دور خراسان کی سرزمین میں اپنے متشدد حامی پیدا کرتی جاتی تھی۔ اخفائے راز کی تمام ترکیبوں کے باوجود گاہے بہ گاہے ان سرگرمیوں کی بھنک اموی حکمرانوں کو لگ جاتی ایسی صورتِ حال میں کسی زیرِ زمین پروپیگنڈے میں باہم متضاد خیالات کا در آنا عین فطری تھا۔ پھر جو لوگ آلِ بیت کے نام پر دعوتِ عباسی کے موئد و رفیق بن گئے تھے وہ ماضی میں چلنے والی آلِ بیت کی دوسری تحریکوں، جس میں کیسانیہ اپنی شدت کے اعتبار سے سب سے ممتاز تھی، سے جذباتی طور پر خود کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداً آلِ عباس کو ابوہاشم کے نص کا سہارا لینا پڑا جس کے مطابق تحریک آلِ بیت کی کمان آلِ عباس کے ہاتھوں میں آ گئی تھی۔ البتہ جب عباسی حکومت پورے طور پر مستحکم ہوگئی تو اس نے اپنے درمیان سے آلِ بیت کے ہمنواؤں کو چن چن کر قتل کر ڈالا جو شیعی رجحانات کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ ابومسلم خراسانی کے علاوہ سلیمان بن کثیر اور کبھی وزیر آلِ محمدؐ کہے جانے والے ابوسلامہ عباسیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ خلیفہ منصور اور نفس ذکیہ کی مشہور مراسلت جس کا تذکرہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ریاست کے استحکام کے بعد آل عباس کو اپنے سیاسی استحقاق کے لیے کسی ابوہاشم کے نص کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔ تیسرے عباسی خلیفہ محمد المہدی نے باضابطہ اس بات کا اعلان کر ڈالا کہ رسولؐ اللہ نے العباس کو اپنا وارث نامزد کیا تھا اور یہ قرابت کے اعتبار سے العباس کا حق بھی تھا۔

۲۱۷۔ ابتدائی ماخذ میں میمون القداح کی شخصیت پر مختلف شناخت کا پردہ پایا جاتا ہے۔ اسمٰعیلی مصنفین کے مطابق میمون القداح دراصل محمد بن اسمٰعیل کے مستودع تھے جب کہ ان کے چچا موسیٰ کاظم کو جعفر الصادق نے خود حجت کے منصب پر فائز کیا تھا۔ البتہ عبیداللہ الشیعی کے بعض خطوط سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ میمون دراصل محمد بن اسمٰعیل کا ہی دوسرا نام تھا۔ ابن رزام کے مطابق میمون القداح اس فرقہ کا بانی تھا جسے مخالفین نے میمونیہ کا نام دے

رکھا تھا اور جو محمد بن اسمٰعیل کی امامت کا قائل تھا۔ چوتھے فاطمی خلیفہ المعز نے سندھ کے داعی الدعاۃ حلم بن شیبان کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان ابہامات کو کسی قدر صاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل کے بیٹے کو دشمنوں کی نظر سے بچانے کے لیے میمون القداح کا بیٹا کہا جاتا تھا جن کا باطنی نام عبداللہ تھا اور جنھیں معنوی اعتبار سے میمون النقبہ کا بیٹا کہنا برحق تھا۔ بقول معز سلسلۂ ائمہ کے یہ مختلف معنوی نام دشمنوں کی نگاہوں سے انھیں مستور رکھنے کے لیے اختیار کئے گئے تھے۔ قاضی النعمان کی بعض مجلسوں کے مطابق امام معز نے ایک سے زیادہ موقع پر اس خیال کی تصریح کی تھی کہ میمون القداح دراصل امام محمد بن اسمٰعیل کا ہی باطنی نام تھا۔

(ملاحظہ کیجیے: ادریس، عیون، ج ۵، ص ۱۶۰–۱۶۲؛ النعمان، المجالس، ص ۴۰۵ تا ۴۱۱ اور ص ص ۴۲۳–۴۲۵)

البتہ سنّی تذکرہ نگاروں کے مطابق میمون القداح ایک ایرانی نژاد غالی شیعہ تھا جس نے مرقد حسینؓ کو اپنی خفیہ سیاسی تحریک کا مرکز بنا رکھا تھا۔ عباسی خلیفہ متوکل کو جب مرقدِ حسینؓ پر سیاسی سرگرمیوں کا شبہ ہوا تو اس نے اسے مسمار کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہ کیا۔ اس واقعہ کے بعد آلِ بیت کے بیشتر خفیہ داعی جن میں میمون القداح بھی شامل تھے، مختلف سمتوں میں نکل گئے۔ میمون القداح نے مرکز سے دور شمالی افریقہ کو اپنی سرگرمیوں کے لیے منتخب کیا۔

۲۱۸۔ قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ ص ص ۴۷–۳۲؛ ادریس، عیون، ج ۴، ص ۳۹۴۔

۲۱۹۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں ابتدائی ایام میں آلِ بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس سے فائدہ اٹھا کر عباسیوں نے نہ صرف اپنی حکومت قائم کر لی بلکہ دوسرے آلِ بیت کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کے لیے خلیفہ مہدی کے عہد میں ایسی روایتیں بھی سامنے آ گئیں جو صراحت سے یہ بتاتی تھیں کہ رسولؐ اللہ سے خلافت بطور وراثت آلِ عباس کو منتقل ہوئی ہے۔ اس صورتِ حال نے فاطمی آل بیت کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آل بیت کو صرف آلِ فاطمہ میں محصور کر دیں۔ خلیفہ منصور کے عہد میں نفسِ ذکیہ اور دوسرے حسنی ائمہ کی شہادت کے بعد حسینی ائمہ کی پر امن پالیسی کی حکمت کے عام شیعہ قائل ہو گئے۔ گویا نص امامت کے تصور کے لیے میدان ہموار ہو گیا۔ ابتداً حضرت علی کو پہلا امام قرار دیا گیا لیکن جلد ہی فاطمی حلقوں میں انھیں اساس کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اسمٰعیلی حلقوں میں یہ خیال مقبول ہوتا گیا کہ جعفر صادق کی زندگی میں امامت ان کے صاحبزادے اسمٰعیل کو منتقل ہو گئی تھی اسی طرح جس طرح رسولؐ اللہ کی زندگی میں غدیر خم کے مقام پر وصیٔ نبی حضرت علی کو قیادت سونپ دی گئی تھی۔

۲۲۰۔ ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مقلاس الاجدع الاسدی جو جعفر الصادق کے کوفی نمائندوں میں ممتاز مقام کے حامل تھے، ان کے بعض غالی خیالات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کرنا مناسب جانا البتہ ان کے صاحبزادے اسمٰعیل پر ابوالخطاب کا جادو چل گیا۔ جعفر الصادق معتدل مزاج، غیر سیاسی شخصیت کے مالک تھے جن کی حیثیت اپنی جلالتِ علمی کے سبب ایک ایسے امام بے سیف کی تھی جس نے دانستاً انقلابی سیاست سے اپنا دامن بچا رکھا تھا۔ اسمٰعیل کے لیے اپنے والد کے اس متاہلانہ (pacifist) رویہ میں کوئی کشش نہ تھی۔ ابوالخطاب کی

صحبتوں نے انھیں انقلابی سیاست کا فریفتہ بنا دیا۔ جعفر الصادق کے لیے اپنے بیٹے کے سیاسی نظریات بسا اوقات خفت کا باعث ہوئے۔

نوبختی نے فرق ص ۳۷–۴۱؛ القمی نے المقالات، ص ۵۰–۵۵ اور الکشی نے الرجال، ص ص ۲۲۴–۲۲۶، ۲۹۰–۳۰۸ میں خطّابیہ کو ہی اسمٰعیلت کی اولین شکل قرار دیا ہے۔

۲۲۱۔ فرقۂ خطابیہ کے سلسلے میں سنّی اور شیعہ ماخذ میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے ملاحظہ کیجئے۔ الاشعری، مقالات، ص ۱۰–۱۳؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۳۶–۲۳۷؛ الشہرستانی، الملل، ج ۱، ص ص ۱۷۹–۱۸۱۔

۲۲۲۔ مخمصہ شیعی غلاۃ کا ایک گروہ تھا جو دوسری صدی کے وسط میں کوفہ میں ظاہر ہوا۔ القمی نے اسے خطّابیہ کا ہی ایک دوسرا نام قرار دیا ہے۔ پنجتن کا وہ عقیدہ جو آج اسمٰعیلی، شیعی اور کسی قدر جمہور سنّی مسلمانوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تشکیل کا سہرا اسی گروہ کے سر ہے۔ خطّابیہ، مخمصہ یا علیائیہ کے التباسِ فکری کا سب سے اہم وثیقہ قدیم فارسی میں پایا جانے والا ایک دلچسپ رسالہ ام الکتاب ہے جس کے بعض حصّے وسط ایشیاء کے نزاری اسمٰعیلیوں کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اسمٰعیلیت کا اصل بانی ابو الخطاب کو قرار دیا گیا ہے۔ اس تصنیف کے مطابق پنجتن میں بنیادی طور پر روحِ محمدی کی مختلف شکلوں کا ظہور ہے۔ البتہ محمدؐ کی حیثیت حقیقی معنیٰ کی ہے وہ پہلے ناطق ہیں جو آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں اس سے پہلے بھی ظہور کرتے رہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ام الکتاب (حوالہ ۹۴)۔

۲۲۳۔ محمد بن نُصیر (متوفی ۲۷۰) جو ابتداً اثنا عشریوں کے دسویں امام کے متبعین میں سے تھے۔ مخمصہ کی غلو فکری سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علیؓ کو خدا کی جگہ لا بٹھایا۔ ان حضرات کے مطابق حقیقی معنیٰ تو ذات علیؓ کو حاصل ہے، محمدؐ ان کے پیغمبر یعنی اسم ہیں اور سلمان کی حیثیت باب کی ہے جن کے بغیر اسم اور معنیٰ تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ نُصیری تصور حیات عین (ع)، میم (م)، سین (س) سے عبارت ہے۔ جہاں ان حرفوں سے علیؓ، محمدؐ اور سلمان کا پہلا حرف مراد لیا جاتا ہے۔ حرفوں کی سریت، ان کے خواص اور ان کی عددی قدر جو آج اہل کشف کے الجبرا کے طور پر وفق و نقوش کے ماہرین کے ہاں خاصا مقبول ہے۔ اس کی جڑیں بھی دوسری صدی ہجری کے ان ہی شیعی غلاۃ کے تعبیری ادب میں پائی جاتی ہے۔

۲۲۴۔ فاطمی خلافت کے ظہور سے پہلے اسمٰعیلی اور قرامطی شناخت ایک دوسرے میں مدغم تھی۔ بلکہ یہ کہہ لیجئے کہ قرامطیہ دراصل اسمٰعیلیہ کی اولین شکل تھی۔ جو اس خیال کے حامل تھے کہ علیؓ بن ابی طالب سے لے کر محمد بن اسمٰعیل تک سات اماموں کا سلسلہ ہے جس میں محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت القائم، المہدی اور امام ناطق کی ہے۔ ان کے مطابق دنیا میں اب تک سات ناطق امام مبعوث کئے گئے، جن میں آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ، محمد اور آخری ناطق محمد بن اسمٰعیل شامل ہیں۔ ساتویں ناطق کے ظہور پر جس کی حیثیت القائم اور صاحب الزماں کی بھی ہے، دنیا میں انصاف کا دار دورہ ہو جائے گا۔ اس خیال کے مطابق ساتویں ناطق کسی نئی شریعت کے بجائے حقائق کی تعلیم دیں

گے جو تمام سابقہ ادیان سماوی کے اصل الاساس پر مشتمل ہوگا۔ اس ابتدا میں اسمٰعیلی داعیوں کے عقائد کا لب لباب بھی یہی کچھ تھا جیسا کہ کتاب الرشد اور کتاب الکشف جیسے ابتدائی اسمٰعیلی ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ البتہ ۲۸۶ھ میں بعض پر جوش اسمٰعیلی داعیوں نے جب بدلتے سیاسی عزائم کے پیش نظر اپنے عقائد پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی تو اسمٰعیلیوں کا راستہ قرامطیوں سے الگ ہوگیا۔ ملاحظہ کیجیے:

النوبختی، الفرق، ص ص ۶۱ـ ۶۴؛ القمی، المقالات، ص ص ۸۳ـ ۸۶۔

ابن الحوشب، کتاب الرشد والھدایہ، مرتب ایم کامل حسین، لائڈن، ۱۹۴۷ء، ص ۱۹۸۔

جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف، مرتب آر، اسٹروتھمین، لندن، ۱۹۵۲ء، ص ص ۶۲، ۱۰۳ـ ۱۰۴۔

۲۲۵۔ ابتداً اسمٰعیلی داعیوں نے محمد بن اسمٰعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر قائم کر رکھا تھا۔ عراق اور دوسرے شہروں میں اسمٰعیلی دعوت مہدی کے ظہور سے پہلے اس بشارت کے لیے دل و دماغ کی تیاری سے عبارت تھی۔ البتہ افریقہ میں ابوعبداللہ الشیعی کی پے در پے کامیابیوں کے بعد مہدیت کے سابقہ عقائد کو کالعدم قرار دے ڈالا۔ یمنی داعیوں کو لکھے گئے اپنے ایک مکتوب میں عبداللہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ وہ عبداللہ المہدی ائمۂ مستورین کی سابقہ کڑیوں کا حصّہ ہیں جو نامساعد سیاسی حالات کے سبب اپنے آپ کو چھپائے رکھنے پر مجبور تھے۔ عبداللہ (عبیداللہ) المہدی کی یہ نئی تعبیر اسمٰعیلی فکر میں ایک بڑا دھاکہ تھی جس نے اسمٰعیلیوں کو امام غائب یا امام منتظر کے بجائے ایک زندہ امام کی اتباع پر متحد کر دیا۔ عبداللہ المہدی کے مطابق محمد بن اسمٰعیل پر امامت ختم نہیں ہوگئی بلکہ ان کے بڑے بیٹے عبداللہ کو تفویض کی گئی جو دشمنوں کے خوف سے فارس کے مختلف علاقوں میں زیر زمین زندگی گذارنے پر مجبور تھے۔ آخری ایام میں وہ اہواز ہوتے ہوئے عراق آئے اور پھر بلادِ شام کے علاقے سلامیہ کو اپنی دعوت کا مستقر بنایا جہاں انھوں نے ایک ہاشمی تاجر کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ۲۱۲ھ میں عبداللہ کی موت کے بعد ان کے صاحبزادے احمد منصب امامت پر مامور ہوئے جس کے بعد ان کے صاحبزادے الحسین اور پھر اس کے بعد ان کے صاحبزادے عبداللہ (علی) جنھیں بعض لوگ سعید کے نام سے بھی جانتے تھے، اور جو اب نئی سیاسی صورتحال میں خود کو عبداللہ المہدی کی حیثیت سے پیش کرنے میں کچھ تکلف محسوس نہیں کرتے، اسی سلسلۂ ائمۂ مستورین کا حصّہ ہیں جن کی خلافت یا امامت کا اب ظہور ہو چکا ہے۔ تصور امامت نے اس انقلابی تبدیلی میں اسمٰعیلی تحریک کو آلِ فاطمہ کی قیادت میں مرکزی اسٹیج پر پھر سے متحرک کر دیا۔ فاطمی داعی اس عزم اور اعتماد سے سرشار تھے کہ تاریخ کا وہ سفر اور کارِ نبوت کا وہ سلسلہ جو اموی اور عباسی ائمہ کے ہاتھوں اپنے اصل راستہ سے دور جا پڑا تھا اب ایک بار پھر امامت کے اصل وارثین کی قیادت میں متعینہ راستوں پر چل نکلا ہے۔ یہ غلغلہ انگیز کیفیت اور اولوالعزم اعتماد بہت جلد ایک عظیم الشان سلطنت کے قیام پر منتج ہوئی۔

(ملاحظہ کیجیے: ادریس، عیون الاخبار، ج ۴، ص ص ۳۶۷ـ ۳۵۳ اور ۴۰۴ـ ۳۹۰)

۲۲۶۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور سے اسمٰعیلی حلقوں میں جو زبردست غلغلہ انگیز کیفیت پیدا ہوئی اس کا فائدہ اٹھاتے

ہوئے یمن میں ابن الفضل نے اور بحرین میں ابوسعید الجنّابی نے اپنی مہدیت کا اعلان کر ڈالا۔ ابن الفضل تو ۳۰۳ھ میں قتل کر دیئے گئے البتہ بحرین کے قرامطیوں نے سنّی اور اسمٰعیلی ریاستوں کو مسلسل اپنی مہدیت کے زیر اثر پریشان کیے رکھا یہاں تک کہ ۳۱۷ھ میں وہ کعبہ سے حجر اسود بھی اکھاڑ لے گئے۔ قرامطیوں کی یہ انتہا پسندی دراصل اسی ولولہ انگیزی کا نتیجہ تھا جو انھیں اپنے درمیان مہدی کے ظہور کے سبب ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ مہدی کے آخری ایام میں قبیلۂ کتامہ کے ایک نوجوان نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ وہ مہدئ موعود اور نبی ہے اور اسے خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ یہ نوجوان بھی مہدی کی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔

(ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، افتتاح الدعوۃ، ص ۲۶۴)

۲۲۷۔ محمد عبداللہ عینان، مصر الاسلامیہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۶۹ھ، ص ۶۳–۴۹

۲۲۸۔ سنّی تاریخی مصادر میں بالعموم فاطمیوں کو عبیدیوں کے نام سے ملقب کیا گیا ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمٰعیلیوں سے متعلق بیشتر سنّی مورخین کی معلومات ابن رزم کی تحریروں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے جنھوں نے مورخ کے بجائے ایک مخالف فریق کی حیثیت سے اسمٰعیلیوں کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ ابن خلدون اور المقریزی کا معاملہ خاصا مختلف ہے۔

۲۲۹۔ فاطمی خلافت کے بڑھتے اثرات کے تدارک کے لیے ۴۰۶ھ میں خلیفۂ عباسی قادر باللہ نے علوی خاندان کی کبار شخصیات اور سنّی اور شیعہ کبار فقہاء کے دستخط سے ایک محضر جاری کیا جس میں ان ثقہ علماء نے اس بات کی شہادت دی تھی کہ فاطمی خلیفہ الحاکم نسبی طور پر آلِ فاطمہ سے کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس محضر نامہ پر شریف رضی، شریف مرتضیٰ، ابوحامد الاسفرائنی، القدوری، ابن الاکفانی، ابن البطحاوی، ابوعبداللہ بن نعمان فقیہہ الشیعہ کے علاوہ اور بہت سی مشہور شخصیتوں کے دستخط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ محضر جسے فتویٰ کہہ لیجئے عباسی خلیفہ کی ایماء پر مختلف بلاد و امصار کی مساجد میں خطبوں کا حصّہ بنا۔ حیرت اس بات پر ہے کہ جو مسئلہ تاریخی تحقیق و مطالعہ کا موضوع تھا اسے نظامِ وقت کی سیاسی ضرورت کی خاطر فتوے کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ بقول ابن خلدون یہ شہادتیں چونکہ سماع پر موقوف تھیں اس لیے ان کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہوسکتی۔

(ملاحظہ کیجئے۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۳؛ ابوعبداللہ حسین بن علی بن نعمان، دورِ فاطمی کے علماء، فصل ۲۹)

۲۳۰۔ سنّی تذکرہ نگاروں کے ہاں میمون القداح کا فارسی نژاد یہودی خانوادے سے ہونا دراصل اس پروپیگنڈے کے زیر اثر ہے جس کے سب سے پہلے مؤسس ابن رزم ہیں۔ گو کہ ابن رزم کی اصل تصنیف اب ہمارے درمیان موجود نہیں اور نہ ہی اخومحسن کی وہ تصنیف ہی اب دستیاب ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن رزم کی افسانہ طرازیوں کی اشاعتِ عام کا سبب بنیں۔ البتہ آخر الذکر کتاب کے بعض حصّے احمد بن عبدالوہاب النویری کی نھایۃ العرب اور ابن الدواداری کی کنز الدرر میں ملتے ہیں۔ المقریزی کی اتعاظ الحنفا باخبار الائمہ الفاطمیین الخلفا میں بھی اخومحسن کی تالیف سے راست اکتساب کا اشارہ ملتا ہے۔ ابن رزم اور اخومحسن کے مخالفانہ

پروپیگنڈے کا اثر تھا جس نے قادر باللہ کے عہد میں وقت کے کبار علماء کو نسب فاطمی کے بطلان کے لئے ایک مشترکہ محضر نامے کی اشاعت پر مجبور کیا۔

۲۳۱۔ سنّی دنیا میں اسمٰعیلیوں کی کریہہ، ملحدانہ تصویر کشی میں کتاب السیاسۃ کا کلیدی رول رہا ہے جسے سنّی علماء نے عام طور پر ایک مستند اسمٰعیلی وثیقہ پر محمول کیا ہے۔ اس کتاب میں اسمٰعیلی داعیوں کے لیے نئے لوگوں کو دعوت میں داخل کرنے کے سات مراحل کی تعلیم دی گئی ہے اور اس بات کی گویا ضمانت دی گئی ہے کہ ان مراحل کے بعد جو شخص بھی اس دعوت میں داخل ہوگا اس میں اہل اسلام کی کوئی خو بو نہیں رہ جائے گی۔ بالفاظ دیگر کتاب السیاسۃ دراصل ملاحدین کی تیاری کا دستور العمل ہے۔ سنّی دنیا میں عرصہ تک اس کتاب کو اسمٰعیلیوں کے مستند کتاب العمل کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا جبکہ اسمٰعیلی علماء کا خیال ہے کہ انھیں اس کتاب کی جانکاری مخالفین کی تحریروں سے ملی۔ ملاحظہ کیجئے:

S.M. Stern, "The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma'ili Travesties", in his *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56-83.

۲۳۲۔ فرقۂ باطنیہ پر غزالی کی مشہور تالیف المستظہری عباسی خلیفہ المستظہر باللہ کی ایماء پر لکھی گئی۔ اسمٰعیلیوں کی طرف سے اس کتاب کا جواب ایک عرصہ بعد یمن کے پانچویں مستعلی طیبی داعی (متوفی ۶۱۲ھ) نے دامغ الباطل و حتف المنازل کے نام سے دیا۔ غزالی نے ایک طرف تو فرقۂ باطنیہ کی مخالفت میں اپنا سارا زورِ قلم صرف کر ڈالا لیکن یہ بھی ایک مقامِ عبرت و حیرت ہے کہ دوسری طرف انھوں نے اپنے فکری سفر کے آخری پڑاؤ کے لیے اہل باطن کے تراشیدہ خرمن تصوف کو ہی منتخب کیا۔

۲۳۳۔ نظام الملک، جنھیں عباسی خلافت میں مرکزی پالیسی ساز کی فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی نے، نزاری اسمٰعیلیوں کے خلاف ایک نئی مہم چھیڑ دی۔ نظری سطح پر ایک طرف اگر انھوں نے غزالی جیسے مصنفین کو اسمٰعیلیوں کے خلاف کتابیں لکھنے پر آمادہ کیا اور خود اپنی تصنیف سیاست نامہ میں نزاریوں کے بڑھتے اثرات پر تشویش کا اظہار کیا۔ وہیں عملی سطح پر اس بڑھتی قوت کی سرکوبی کے لیے اقدامات بھی کئے۔ جس میں ایک اسمٰعیلی داعی طاہر النجار کے قتل کا حکم نامہ خاص طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ حسن بن صباح نے جواباً کسی بڑی مقابلہ آرائی کے بجائے نظام الملک کے قتل کے لیے اپنے ایک فدائی ابو طاہر الرانی کو مامور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نزاری اسمٰعیلیوں کی طرف سے یہ پہلا فدائی حملہ تھا جس نے وقت کے سب سے بڑے سنّی مدبّر کی جان لے لی۔ نظام الملک کے قتل کے بعد صورتحال اتنی تشویشناک ہوگئی کہ غزالی کو بھی بغداد چھوڑنا پڑا اور انھوں نے اپنی بقیہ زندگی علمی مشاغل اور روحانی مجاہدے میں گزارنے میں عافیت جانی۔

(ملاحظہ کیجئے۔ ابن اثیر، الکامل، ج ۱۰، ص ۰۷-۱۷)

۲۳۴۔ اسمٰعیلیوں کو اگر ایک طرف اندلس کی اموی اور بغداد کی عباسی حکومتوں کی مسلسل مخالفتوں کا سامنا تھا تو دوسری

طرف انھیں عیسائی صلیبیوں سے بھی لوہا لینا پڑا۔ اسٰمعیلی دعوت کی منصوبہ بند تنظیم اور ان کی زبردست اقدامی صلاحیتوں کے سبب اہل مغرب نے انھیں حیرت ناک نگاہوں سے دیکھا۔ ان کے فدائی حملوں کے سلسلے میں طرح طرح کی داستانیں مشہور ہوگئیں۔ نبی اور وصی کے حوالے سے جو لوگ دو اساس یعنی اساسین کی امت تھے مغرب نے انھیں Assasin اور حشیشی کے طور پر دیکھا۔ آگے چل کر جب سقوط قاہرہ کے بعد نزاری اسٰمعیلیوں نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو اس اصطلاح کا اطلاق صوفیوں کے بعض فرقوں پر ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قلعہ الموت میں جب نزاری اسٰمعیلیوں نے ۵۵۹ھ میں عقیدۂ قیامت کا اعلان کیا تو اس واقعہ نے مخالفین کے لیے انھیں حشیشی متہم کرنے کا سنہری موقع فراہم کر دیا۔ اسٰمعیلیوں کے حوالے سے اب تک جو الزام حاشیہ پر تھا وہ تقریب قیامت کے انعقاد کے بعد گویا مرکز میں آ گیا۔ باطنیہ، تعلیمیہ، ملاحدہ اور فداویہ کے ساتھ ساتھ حشیشیہ کی اصطلاح بھی اسٰمعیلیوں کی شناخت بن گئی۔

۲۳۵۔ الکلینی، الاصول الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶، ۳۷۷، (مرتب علی اکبر الغفاری، تہران ۱۳۸۸ء)

۲۳۶۔ ملاحظہ کیجیے: قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ذیل ولایۃ الائمہ۔

۲۳۷۔ المجالس المستنصریہ (اٹھارہویں مجلس)

۲۳۸۔ علی زین العابدین اور محمد الباقر سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے وقت وصال امام حسنؓ کو وہ کتابیں اور ہتھیار سونپ دیئے اور یہ وصیت کر دی کہ تم اپنے بعد یہ تمام چیزیں حسینؓ کو سونپ دینا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے حسنؓ و حسینؓ کو ایک وصیت نامہ بھی عطا کیا تھا جس میں مستقبل کے حکمرانوں کے نام، دنیا کی مدت اور قیامت تک مبعوث ہونے والے داعیوں کے نام لکھے تھے اور یہ کہ آپؓ نے ان دونوں کو کتاب القرآن اور کتاب العلم عطا کی تھی۔ (ملاحظہ کیجیے: قاضی نعمان، دعائم الاسلام، کتاب الوصایہ)

جمہور مسلمانوں میں حضرت علیؓ کے حوالے سے علم لدنّی کا شہرہ دراصل اسی سبب ہے کہ انھیں رسولؐ اللہ نے خاص علوم اور اس کے اسرار سے نوازا تھا۔ اہل تصوف کے حلقوں میں باطنی علوم کے تمام سلسلے اگر حضرت علیؓ پر جا کر مرتکز ہو جاتے ہیں تو اس کا سبب بھی یہی مفروضہ کتاب العلم ہے جس سے یا تو اہل تصوف واقف ہیں یا متبعینِ آلِ بیت، ورنہ عامہ پر مشتمل جمہور امت کے ہاتھوں میں، اس نقطۂ نظر کے مطابق، صرف قرآن مجید تھما دیا گیا ہے۔

۲۳۹۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف: قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (حجرات: ۱۴)۔ قاضی النعمان نے اس آیت سے یہ نکتہ برآمد کیا ہے کہ کسی شخص کا محض مسلم ہو جانا اسے مومن کے درجۂ علیا کا سزاوار نہیں بنا سکتا جس کے لیے علیؓ کی ولایۃ پر ایمان لانا لازم ہے۔

(ملاحظہ کیجیے۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، مرتبہ: آصف بن علی اصغر فیضی، ج ۱، قاہرہ ۱۹۵۱ء)

۲۴۰۔ دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۷۔

۲۴۱۔ ابوبکرؓ کی خلافت پر سنّی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے۔ الاشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلیین، ج ۲،

استنبول، ۱۹۳۰، ص ص ۴۵۵-۴۵۹۔

۲۴۲۔ الاشعری، اللّمع فی رد علی اھل الزیغ والبدع، (تعلیق: حمودہ غرابہ)، بیروت، ۱۹۵۵ء، ص ۱۱۳۔

۲۴۳۔ شیعی اور اسمٰعیلی نقطۂ نظر کے مطابق الیوم اکملت لکم کی قرآنی آیت حضرت علیؓ کی غدیر خم میں تنصیب ولایۃ کے بعد نازل ہوئی تھی اسی لیے وہ عقیدۂ ولایۃ کو تکمیل دین کا لازمہ خیال کرتے ہیں۔ (دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۹)

۲۴۴۔ الکشی، الرجال، ص ص ۲۴۴، ۲۴۵؛ النجاشی، الرجال، ص ص، ۸۱، ۸۲۔

۲۴۵۔ جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۴۴۔

۲۴۶۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمدؐ رسول اللہ نے شریعت کی باطنی تعلیم کے لیے حضرت علیؓ کو قائم کیا جو آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کے جانشین بھی ہوئے۔ پھر حضرت علیؓ نے باطنی دعوت کا امین حسنؓ کو بنایا جنھیں حجۃ عظمیٰ بھی کہا جاتا ہے اور اس طرح باطنی دعوت کی یہ امامت اسمٰعیل بن جعفر تک پہنچی۔ اسمٰعیل نے اپنے بیٹے محمد کو نص کی جن کی حیثیت ساتویں ناطق اور قائم کی ہے اور جن کی آمد پر شریعتِ محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا اور باطنی دور کی ابتداء ہو گئی۔ تعطیل شریعت کا یہ عقیدہ اسمٰعیلیوں کے ہاں نہ نزاعی ہے اور نہ اجنبی۔ المعز کی دعاؤں میں صراحتاً یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ سبحانك خلقنا السمٰوات والارض فی ستة ایام سواء للسائلین ثم استوىٰ الى السماء وھو استواء امر النطقاء بالسابع القائم صلوات الله علیه كما ذكرنا انفاالذی شرفته و كرمته وعظمته وختمت به عالم الطبائع وعطلت بقیامه ظاهر شريعة محمد صلى الله علیه وعلى آله۔ (ادعیة الامام السبعة لمولانا الامام المعزلدین الله)

اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی ہے۔ ناطق شریعت کے ظاہری امور کی تعلیم دیتا ہے جب کہ وصی جسے اساس بھی کہتے ہیں اور اس کے بعد آنے والے چھ امام شریعت کے باطنی امور سے خواص کو آگاہ کرتے ہیں البتہ ساتواں امام باطن کی تکمیل کے بعد اس کے ظاہر کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اسی مناسبت سے ان سات ائمہ کو ائمہ متمّین بھی کہا جاتا یعنی جن کے ظہور سے باطن کی تکمیل ہوئی اور ظاہر معطل کر دیا گیا۔ اسمٰعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمٰعیل دورِ محمدی کے ساتویں امام ہیں جن کے قیام سے شریعت محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا۔ آپ کے بعد جو ائمہ یا خلفاء ہوں گے وہ صرف باطنی شریعت کی تعلیم پر مامور ہیں۔

المعز نے اذان کے کلمات سے بھی یہ عقیدہ برآمد کیا ہے کہ ظاہر اور باطن کی اس تکرار میں آخری لا الہ الا اللہ اس لیے ایک مرتبہ آیا ہے کہ قائم پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیں گے: التكرار فی الاذان مرة بعد مرة مثل على الظاهر و الباطن والدلیل على انها دعوة بعد دعوة قد تقدمت والاخیر الذی یكون فی الاقامة وهو قول لا اله الا الله مرة واحده دلیل على القائم ینسخ بشریعته كل شریعة قد تقدمت ولا یحدث

شریعة وانما یاتی بباطن الشرائع والصحف محضاً مجردافذلك كانت دعوته۔ وسابعهم القائم یظهر ماستر وه ویبطل العمل كما ابطل كل نبی شریعة من تقدمه۔ **(تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص۵،۲۳)**

اس کے علاوہ جعفر بن منصور الیمن، جو اسمٰعیلی دعوت کے اساطین میں سے ہیں، انھوں نے بھی اپنی تحریروں میں عہدِ قائم میں تعطیل شریعت پر دلیل قائم کی ہے۔ دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

وفی عصرالقائم یظهر التاویل محضاً والامام الذی قبله یقول بظاهر الشریعة وباطنها۔ لم یكن عمل قبل آدم كما لایكون عمل بعد القائم۔ (تاویل سورة النساء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن)

القائم لاشریعة له بل هو یزیل الشرائع وینسخها باقامة التاویل المحض (تاویل الزكوٰة لسیدنا جعفر بن منصور الیمن صفحه **۳۱)**

۲۴۷۔ **تاویل الشریعہ من کلام مولانا امام المعز، ص ۷؛ المجالس المستنصر یہ سیدنا بدر الجمالی، ص ۱۵۲، ذیل آیت** و آتیناك سبع من المثانی والقرآن العظیم۔

۲۴۸۔ **المجالس المویدیہ، ج۱، ص ۳۳۔۳۲۔**

۲۴۹۔ **کنز الولد، ص ۴۹۶، الانوار اللطیفہ، فصل ۵، باب ۱**

۲۵۰۔ **صاحبِ کنز الولد کے مطابق علی میں بیک وقت چاروں مراتب جمع ہوگئے ہیں:** ان یستكفل محمدا لعلّی علی رتبة الوصایة والامامه و یستودع فیهما له (ومولانا علی) هوالذی تجتمع الیه المراتب الاربع وهو مستقرا الباطن (كنز الولد، ص ۵۱۵)۔

۲۵۱۔ **المعز کا وہ طویل مکتوب جو اس نے حسن بن احمد القرمطی کے نام تحریر کیا تھا اور جس کے اقتباسات اسمٰعیلی کتب الشموس الظاہرہ اور زہر المعانی میں ملتے ہیں۔ البتہ یہ پورا مکتوب مقریزی نے اپنی کتاب اتعاظ الحنفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء میں نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مقریزی، کتاب اتعاظ الحنفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء، حوالہ مذکور۔**

۲۵۲۔ **تاویل الشریعہ من کلام امام المعز، ص ۴۔**

۲۵۳۔ **تاویل الذکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۴۰۔**

۲۵۴۔ **رسائل اخوان الصفا ۲۱۵۔۴۰۵/۴، مطبوعہ مصر۔**

۲۵۵۔ **کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۷۔۱۵۔**

۲۵۶۔ **ملاحظہ کیجئے۔ الانوار اللطیفہ (سراوق ۳، باب ۲۔۴)**

۲۵۷۔ **تاویل سورۃ النساء سیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۷۔**

۲۵۸۔ **اصل روایت کے الفاظ یوں ہیں:**

قال الصادق جعفر بن محمد اكتموا علينا واطيعوا امرنا نجعلكم الصفوة والخلفاء كما اصطفينا من كان قبلكم فى الامم السابقة لما ادوا امانتنا وكتمو اسرنا وعملوا باوامرنا فجعلناهم انبياء ورسلا وجعلنا منهم ملائكة مقربين ولقد كانو يمشون فى الاسوات كما تمشون وياكلون الطعام كما تاكلون فاخذناهم لنا وجعلناهم رسلنا الى الانبياء فقيل له ومن هؤلاء اميرالمومنين فقال المسمى بجبرئيل والمسمٰى باسرافيل فمن كتم سر اوليائه واخفاه ولم يجهربه ولا ابداه وسترالحكمة عما سواه كان صفوتهم ومخلصيهم ونال منزلة الملائكة المسمى بتمليكم الدين۔
(تاويل الزكوٰة **لسيدنا جعفر بن منصور اليمن، ص۱۴۲)**

۲۵۹۔ **اصل عبارت اس طرح ہے:**

...والرسل والائمة هم الحجب لله يحتجب بهم واول حجاب احتجب به البارى هو آخرما يظهر لاوليائه وهو معنى قوله هوالاول والاخر وظهرالصادقؑ فى صورة كالقمر وظهر فى صورة فاطمةؑ وفى صورة محمد ثم التفت عن يمينه فى صورة الحسن وعن يساره فى صورة الحسين ورجع الى صورته وقال هذا كله واحد بلسان واحد يفطن ويتصور كيف يشاء بقدرة رب العالمين وظهرؑ فى صورة الانزعينة ورجع الى صورته لجابر بن عبدالله الانصارى قال يا جابر ايحتمل عقلك هذا۔ هذه قيمصى وملابسى فى كل وقت وزمان۔ (زهرالمعانى، ص۴۵)

۲۶۰۔ **زہرالمعانی، ص۵۱۹، حوالہ مذکور۔**

۲۶۱۔ الادعيه السبعة لمولانا الامام المعز (دعا يوم الاحد)

۲۶۲۔ **ملاحظہ کیجئے: صحیفۃ الصلوٰۃ، ص۱۰۴۔**

۲۶۳۔ **اسمٰعیلی کتب ادعیہ میں جانور کی قربانی کرتے وقت خدا کے ساتھ رسولؐ اور ائمہ کے یہ تمام نام لئے جاتے ہیں ملاحظہ کیجئے۔ صحیفۃ الصلوٰۃ، عقیقہ کی دعا، ص۹۷۔**

۲۶۴۔ الشموس الزاهره والانوار المضيئة الباهره **لسيدنا حاتم بن ابراهيم الحسين۔**

۲۶۵۔ **شرح الاخبار ۱۲/ ۷**

۲۶۶۔ **تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۱۴۰**

۲۶۷۔ **فاطمی خلفاء کے درباروں میں اولاً تو عام لوگوں کو حضوری کا موقع ہی نہیں ملتا۔ بمشکل جن لوگوں کو باریابی نصیب ہوتی انھیں اس ملاقات کے لیے خاصے عرصے تک انتظار کرنا پڑتا۔ ناصر خسرو جیسے شخص کو امام سے ملاقات کے لیے سال بھر سے زیادہ کا عرصہ قاہرہ میں انتظار میں گزارنا پڑا۔ اِسٹانلی لین پول اور مقریزی نے محل کے شان وشوکت اور آدابِ حضوری کی تفصیلات لکھی ہیں۔ بقول ناصر خسرو بوقت حضوری سلطان کے حضوہ سجدہ کی رسم معروف تھی جیسا کہ اس نے اپنے سفرنامہ (ص۶۹، مطبوعہ برلن) میں لکھا ہے: ورسمِ ایشان آن بود کہ ہر کجا سلطان بمردم رسیدی**

او را سجدہ کردندی وصلوات دادندی۔ کہا جاتا ہے کہ فتح خلیج کے روز جسے عام طور پر دولت فاطمیہ عظیم الشان عید کے طور پر مناتا تھا، جہاں کہیں مستنصر کا جلوس پہنچتا لوگ اس کی سواری کے آگے سجدہ کرتے اور اس پر درود پڑھتے۔ آلِ محمدؐ کی حیثیت سے لوگ اسے اس فرشی درود کا مستحق سمجھتے۔ (مقریزی ۲/۲۷۰)

۲۶۸۔ امام کو سجدۂ تعظیمی کے جواز پر قاضی النعمان کی حیل فقہی ملاحظہ ہو لکھتے ہیں۔

تقبیل الارض... بغیر نیّة السجود علی انه لو سجد ساجد لولی من اولیاء الله اعطا مالله لم یکن بمنکر... خروا له سجداً۔ (کتاب الهمه فی آداب اتباع الائمه، ص۱۱)

۲۶۹۔ اسمٰعیلی شارحین کے مطابق رسولؐ اللہ کا گناہ یہ تھا کہ دوسرے انبیاء کی طرح انھوں نے بھی وہ مراتب طلب کئے جس کے وہ مستحق نہ تھے۔ بقول جعفر بن منصور الیمن تمام انبیاء کی حد تنزیل ہے جبکہ حضرت علیؓ اور آپ کی نسل کے تمام ائمہ کی حد تاویل ہے۔ قاضی النعمان نے وصایۂ علیؓ میں تاخیر و توقف کو محمد رسولؐ اللہ کا ذنب قرار دیا ہے۔ آپ کے مطابق ﴿انا فتحنا لك فتحا مبینا﴾ کی یہ آیت غدیر خم میں حضرت علیؓ کی تنصیب کے بعد نازل ہوئی جس کی تاویل یہ ہے کہ اے محمدؐ ہم نے اس اساس کے قیام سے تمہاری شریعت میں جو بیان مقفل تھا اسے کھول دیا تا کہ تمہارا اگلا اور پچھلا گناہ معاف ہو جائے۔ (اساس التاویل) المعز سے کسی نے پوچھا کہ نبی کے اگلے پچھلے گناہ سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اشارہ نبی کے اس گناہ کی طرف ہے کہ جب اس نے شریعت کے بارے میں حقائق کو مستور رکھا جس کے سبب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کی قوم کے لیے ایک کاشف مقرر کیا جائے جو اسے راہِ راست پر لائے۔ (تاویل الشریعۃ، ص۱۲۶)

۲۷۰۔ اثنا عشری اور اسمٰعیلی دونوں اپنے ائمہ کو انبیاء پر فوقیت دیتے ہیں۔ اسمٰعیلی داعی جعفر بن منصور الیمن نے صراحت کے ساتھ انبیاء کو ملائکہ پر محمول کیا ہے جن کا درجہ، بقول ان کے، انبیائے مرسلین سے چار درجہ افضل ہے:

الملائكة المقربون هم الائمة المعصومون وهم افضل من الرسل المويدين....... لا يعصون الله ماامرهم ويفعلون يامرون....... والملائكة بالفضل هم المقربون فوق الرسل باربع درجات لان الانبياء وقعت منهم الذنوب والمعاصی ثم نالتهم التوبة والرحمة اذ عصيانهم متوجه الی الطاعة فكانو غير معصومين لطلبهم مراتب فوق مراتبهم لم يستحقولها وكان اسسهم معصومين لانهم لم يطلبوا فوق حدهم كآدم وماذكره الله من عصيانه ويوسف وموسیٰ و داؤد وماحكی الله فی قصة نبينا محمد فی قوله ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر۔

(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۲۴۹–۱۵۶)

۲۷۱۔ دیکھیے: حوالہ نمبر ۲۵۰۔

۲۷۲۔ روایتیں بتاتی ہیں کہ بہت سے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے گر گئی کہ انھوں نے ولایۃ علیؓ کے اقرار میں توقف سے کام لیا۔ خود محمد رسولؐ اللہ پر غالی شیعوں کا یہی الزام ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی تنصیب ولایۃ ووصایۃ میں ٹال مٹول

سے کام لیتے رہے جس کے سبب ﴿بلغ ما انزل الیك من ربك﴾ کی آیت نازل ہوئی۔ اسی قبیل کی ایک روایت میں ولایۃ علیؓ سے انکار پر سلیمانؑ و داؤدؑ اور یونسؑ کی نبوت کے سقوط کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ آپ بھی ملاحظہ کیجئے۔

وروی عن اسد الهجری انه قال سمعت امیر المومنین علی بن ابی طالب یقول فی محضر من شیعته واصحابه ما آمن بالله ولا اقربنبوة رسوله من لم یقربو لا یتی وان سلیمان بن داؤد سأل الله ان یعطیه ملکا لا ینبغی لا حد من بعده فاجاب الله سواله....... فاعجب بملکه فعرضت علیه ولایتی فتوقف عن ولایتی فسلبه الله ملکه وابتلاه بالجسد علی کرسیه وسقطت نبوته اربعین یوماً حتیٰ امن بی واقربو لایتی فرد الله علیه ماسلبه وکشف عنه بلاء ہ وکذالك داؤد امربالحکم بین الناس فحکم واعجب بما صار الیه فعرضت علیه ولایتی فتوقف فابتلاه الله بما ذکره من بلاء وکذالك یونس عرضت علیه ولایتی فتوقف فبتلاه الله بالحوت فاتبلعه کما قال الله تعالیٰ فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم یبعثون فلما اقربو لایتی و عرفنی خلصه الله مما ابتلاه فما من نبی الاوعرضت علیه ولایتی فمن سارع الی الاجابة بالولایة کان من المرسلین ومن ابطأ عن الاجابة بولایتی والاقرار بی کان غیر مرسل الاان ولایتی ولایة الله وهو قوله هنالك الولایة لله الحق فهی ولایتی فمن اقربها فقد اقربالله واعترف بوحدانیته واقرلمحمد بالنبوة ومن انکرها فقد انکرالله وکفربه وانکر رسوله ولم یومن به وروی عن ابی ذر جندب انه قال سمعت امیرالمومنین علی بن ابی طالب صلعم وهو یقول انا دین الله حقا وانا توحید الله حقا وانا نفس الله حقالا یقولها غیری ولا یدعیها غیری مدع الاکاذب۔

(سرائرالنطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص **۲۸۲**)

۲۷۳۔ **سرائرالنطقا لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۱۲۵۔**

۲۷۴۔ **ایضاً**

۲۷۵۔ **بقول جعفر بن منصور الیمن:** ان الله لایقبل توبة نبی ولا اصطفاء ولی ولا امامة وصی ولا عمل طاعة من عامل ولو تقطع فی العبادة والاجتهاد الابولایة علیؓ بن ابی طالب فمن اتی بغیر ولایة علی اسقطت نبوته ووصایته وصالح عمله ولا زکاله عمل۔

(سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۱۲۵)

۲۷۶۔ **المبدأوالمعاد۔ ص ۳۵۔**

۲۷۷۔ **صاحبِ الانوار اللطیفہ، طاہر الحارثی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ابوطالب نے حضرت علیؓ کی کم عمری کے سبب جو امام مستقر تھے رسولؐ اللہ کو نبوت ورسالت کا رتبہ دے کر امام مستودع مقرر کیا تھا تا کہ آپ اپنی زندگی میں علیؓ کی**

وصایۃ وامامت کو قائم کر جائیں۔ صاحب زہر المعانی نے بھی اسباب کی صراحت کی ہے کہ نزول وحی کی نعمت پا کر حضرت علیؑ کی امامت کے سلسلے میں رسولؐ اللہ کا خیال بدلنے لگا تو اس ذنب کی پاداش میں آپؐ پر وحی کا سلسلہ رک گیا۔ اصل لطیفہ آپ بھی ملاحظہ کیجئے: وبلغ النبی صلعم اشده ونزل عليه الوحی والمخاطبة وارسل فسمّی رسولاً وتلالأت انواره واستقرقراره وظنّ ان لا امام غيره بعد ابی طالب ففترت المواد وانقطع الوحی وهوالذنب الاول حيث سمت نفسه الی رتبة ليست له فعلم ان لله فی ذلك سراً وان الامام غيره وهو مستودع له فتاب واناب و توسل بالحدود الی بارئه فعرف المستقر القائم المنتظر فتاب من خطيئته اذلم تكن خطيئته عمداً بل زبادة فی الطاعة۔ (زہر المعانی ص ۳۹۲)

۲۷۸۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۲۸۳۔

۲۷۹۔ اسمٰعیلی مذہب کے مقبول عام تصور کے مطابق محمد بن اسمٰعیل کی حیثیت ساتویں رسول اور ساتویں ناطق کی ہے البتہ بعض اسمٰعیلی داعی جس میں ابراہیم بن الحسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، خلافتِ فاطمی کے دوسرے امام محمد القائم بن عبداللہ المہدی کو بھی رسولوں میں شمار کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق اذان یا اقامت میں دوبار محمد رسول الله کی شہادت سے مراد ان دونوں فاطمی رسولوں کی شہادت ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وصلم بھی اپنی اذان واقامت میں دراصل ان ہی دونوں محمدوں کی شہادت دیا کرتے تھے۔

۲۸۰۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۹۵۔ مصنف مذکور نے اپنی دوسری تحریروں میں بھی عہدِ قائم میں تعطیل شریعت کی بات صراحت سے لکھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

وفی عصرالقائم يظهر التاويل محضاً والامام الذی قبله يقوم بظاهر الشريعة وباطنها۔ لم يكن عمل قبل آدم كمالا يكون عمل بعد القائم

(تاويل سورة النساء لسيدنا جعفر بن منصوراليمن)

مزید لکھتے ہیں: القائم لا شريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض (تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن ص ۳۱)

۲۸۱۔ گو کہ اسمٰعیلی فہرست میں آدم ان انبیاء کی فہرست میں ہیں جو صاحبِ شریعت تھے۔ مگر ایک خیال یہ بھی ہے کہ ان کے عہد میں شریعت کی ابتداء نہ ہوئی تھی: آدم هو اول جسمانی تعبده الله واظهر امره ولم تكن له شريعه۔ (الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۲۔ کتاب الکشف ص ۵۲۔

۲۸۳۔ اذان میں کلمہ شہادت کے تکرار کی یہ تاویل اسمٰعیلی داعیوں کی متداول تحریروں میں جا بجا پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن طاہر (متوفی ۵۸۴) کی مشہور تالیف الانوار اللطیفہ کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے:

وتسليمه (ای تسليم رسول الله صلعم) لمحمد بن اسمٰعيل شهادته له بالرسالة فی الاذان ان

عـنـد قـولـه اشهـد ان محمد ا رسول الله لان شهادته صلعم لنفسه غير جائزة وانما كانت شهادته لـمحمد بن اسمٰعيل واما شهادة الائمة وسائر المسلمين فهى له (اى رسول الله صلعم) لانه الناطق السادس وكون الشهـادة مثناة فـى الاذان لـمـا كـانـت الشهادة الاولة له (اى لرسول الله) والثانية لمحمد بن اسمٰعيل الذى هو متم دوره وهو سابع الرسل۔

ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفیٰ ۵۵۷) جنھیں ستر کے دوسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اسمٰعیلی مذہب میں سند کی حیثیت حاصل ہے اپنی مشہور تصنیف کنز الولد میں لکھتے ہیں۔

وأما محمد بن اسمٰعيل فهو متم شريعته وموفيها حقوقها وحدودها وهو السابع من الرسل و بيـان ذلك فى أدعية مولانا المعز السبعة (وهوالذى يشهد) له وللقائم محمد بن عبدالله المهدى لأنـه قـائـم الـقيـامـه الوسطى وقائم القيامة الاولىٰ مولانا أمير المومنين صلى الله عليه وسلم وقائم الـقيـامة الـكبرى صاحب الكشف صلى الله عليه وسلم فى أذانه بقوله أشهد أن لا اله الا الله مرتين وأشهـد أن مـحـمـداً رسول الله مرتين لأن الخلق يشهدون برسالته وهو يشهد لمتم دوره وشريعته ومـنهاجه وهو منسوب الى عبدالله بن ميمون فى التربية (كنزالولد لابراہیم بن حسین بن الحامدی، تعلیق مصطفیٰ غالب، فیسبادن، ۱۹۷۱ء، الباب الحادی عشر، ص ۲۱۱)

صاحبِ زہر المعانی نے بھی اس امر کی صراحت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے اپنی اذان میں محمد بن اسمٰعیل کی رسالت اور فضیلت پر شہادت قائم کی ہے۔ لکھتے ہیں:

...والـخـامـس (مـن الذين سلم اليه النبى) هو قائم الائمه محمد بن اسمٰعيل سمّى صاحب الدور الذى شهد له بالرسالة والفضل فقال اشهد ان محمد رسول الله وهو قائم الائمه الذين اتموا دوره واكـمـلـوا مـا اتـىٰ بـه ولا بدمن تكرير الشهادتين مرتين ان محمد ا رسول الله فالمرة الاولىٰ الاشاره الى النبى محمد صلعم والاخرىٰ الاشارة بها الى السابع متم دوره وآخرائمتة۔

۲۸۴۔ ملاحظہ کیجئے: الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۴۴۔

علم تاویل جسے باطن کا علم بھی کہتے ہیں، اسمٰعیلی دعوت کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ جعفر بن منصور الیمن نے ظاہری شریعت کو بھوسی اور باطن کو دانہ یا مغز قرار دیا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا کہ ہم لوگوں نے ظاہر کو بہائم کے لیے پھینک دیا ہے۔ بعینہٖ یہی تمثیل مولانائے روم، جن کے اسمٰعیلی الاصل ہونے پر ہم نے دوسری جگہ قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے، نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی میں اہل ظاہر کے لیے استعمال کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم نے قرآن کا مغز نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے لیے پھینک دی ہیں۔

۲۸۵۔ اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:

واما الشـرائـع فتـحـط عنهم التكلفات كالصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج والجهاد و تبقى

معهم الشرائع العقليات التى هى عقد النكاح والطلاق والمواريث والاملاك ودفن الموتى وغسلهم الاجسام بالماء وماشاكل كل ذلك من الشرائع العقليات۔

(اربعه كتب اسماعيلية مطبوعه باهتمام جرمن مستشرق شتروطمان، گوٹنگن، جرمنى)۔

۲۸۶۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

والقائم لا شريعة له بل هويزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض۔

(تاويل الزكوٰة لسيدنا جعفر بن منصور اليمن، ص۱۱۹)

۲۸۷۔ **اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:**

ان القائم بالتاويل المجرد يرفض ظاهر العمل ولا يرفض العقليات قالو زدنا شرحاً لهذه الاشارات فقال الرموزات كما امرالنبى صلعم بان يصام ثلاثين يوما ولم يقل صوموا اربعين يوما ورموزه صلوا ركعتين بفاتحة الكتاب وسورة معها وركعتين بسورة الحمد وحدها هذه رموز وان القائم يشرح الغرض فى ذلك ولايأتى بمثله۔

(تاويل الشريعة من كلام الامام مولانا معز۔ ص۱۴۸)

۲۸۸۔ **بقول الامام المعز:** دور القائم على ذكره السلام تسقط فيه الحدود والمراتب۔ (تاويل الشريعة، **حوالہ مذکور، ص۱۸۵**)

۲۸۹۔ تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۶۳۔

۲۹۰۔ محولہ ابتدائیہ اساس التاويل للقاضی النعمان

۲۹۱۔ تفسیر صافی، بذیل آیت مذکور۔

۲۹۲۔ کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص۷۷۔

۲۹۳۔ سرائر النطقاء ص۶۶–۶۵۔

۲۹۴۔ تاویل الدعائم (ذکر الجہاد، باب ارتباء الخیل)۔

۲۹۵۔ شرح الاخبار، ۲/۶۶

۲۹۶۔ حوالہ مذکور۔

۲۹۷۔ المجالس المویدیہ، ۲/۷۱۔

۲۹۸۔ المجالس المویدیہ، ۶/۸۹

۲۹۹۔ کتاب الکشف ص۲۳۔

۳۰۰۔ تاویل الشریعہ، ص۱۰۵۔

۳۰۱۔ المجالس المویدیہ، محولہ مذکور۔

۳۰۲۔ المجالس المستنصریہ، ص ۱۱۷۔

۳۰۳۔ قاضی النعمان نے اساس التاویل میں اور سیدنا حمید الدین نے معاصم الهدیٰ والاصابه فی تفضیل علي علی الصحابه میں اس خیال کا اظہار کیا کہ موجودہ قرآن اپنے اصل سے کچھ مطابقت نہیں رکھتا۔ ان حضرات کے مطابق حضرت علیؓ نے رسول ؐ اللہ کی وفات کے بعد قرآن مجید کا وہ نسخہ جو آپ نے جمع کیا تھا لوگوں کے سامنے پیش کیا لیکن لوگوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا سو آپ اپنا یہ نسخہ واپس لے گئے اور فرمایا کہ اب قائم کے سوا اسے کوئی نہیں کھول سکے گا۔ جعفر بن منصور الیمن نے بھی اسرار النطقاء (ص ۱۰۶) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد رسول ؐ اللہ نے اپنی حیات مبارکہ میں ہی قرآن مجید کا مستند نسخہ لوگوں کے سامنے اپنے وصی حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا تھا لیکن لوگوں نے اپنی رائے اور قیاس سے ایک الگ قرآن مجید ترتیب دے ڈالا، پھر حضرت عثمانؓ نے شیخین کے نسخے کو جلا ڈالا اور اس جگہ ایک دوسرا نسخہ مرتب کیا۔ بالآخر حجاج نے اس پر طبع آزمائی کی پھر جو کچھ بچ رہا وہ موجودہ شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔ شرح الاخبار کی بعض روایتیں تو یہ بھی بتاتی ہیں کہ وحی ربانی کے بعض حصّے جو صحفِ فاطمہ کہلاتے تھے وہ اب مروجہ قرآن میں نہیں پائے جاتے۔

۳۰۴۔ شرح الاخبار، ۶/۷۷۔

۳۰۵۔ زہر المعانی، ص ۴۰۵۔

۳۰۶۔ دیکھئے تفسیر صافی اور بحار الانوار للمجلسی

۳۰۷۔ وحی ربانی میں تاویل کا دروازہ جب ایک بار کھل گیا تو پھر اس سلسلہ پر بند باندھنا اہل تاویل کے لیے بھی ممکن نہ رہا۔ گو کہ اس بات کی صراحت کی جاتی رہی کہ صرف وہی تاویلیں مستند قرار پائیں گی جو ائمہ کے توسط سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن ایک بار جب لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ غایت شریعت دراصل دعوت کے ''حدود'' ہیں تو انھوں نے ان حدود کی پاسداری کرتے ہوئے ظاہری اعمال ترک کر دیئے۔ مثلاً دوسری صدی کے نصف اول میں باطنی دعوت کے دو اہم اساطین مغیرہ اور ابو خطاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ اس راز سے واقف ہوئے کہ شراب کا باطن فلاں حد ہے تو انھوں نے اس حد سے پرہیز کر کے شراب کو حلال سمجھ لیا۔ باطنی دعوت کے علمبرداروں کے لیے ان امکانی خطرات وانحرافات سے بچنے کی کوئی اور سبیل نہ رہی سوائے اس کے کہ وہ تاویل کی کمان پر اپنا کنٹرول سخت رکھیں۔ چنانچہ قاضی النعمان نے اس خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

ورأينا رجالا ايضا كانوا ممن شملتهم الدعوة و كانت لهم البصيرة والولاية والحظوه والأعمال الصالحة ثم ارتكبوا العظائم واستحلوا المحارم وعطلوا الفرائض واستخفوا بالدين وصاروا الى حال من قدمنا ذكره من المبدلين الضالين فعاقبهم المهدى بالله صلوات الله عليه اشدالعقوبه، وانزل بهم سوء العذاب لكل بقدر استحقاقه، وانتحاله و كفره، فقتل قوما صبرا و صلب آخرين، وابقى قوما فى السجون مصفدين، حتى هلكوا اجمعين، واغلق باب دعوته و

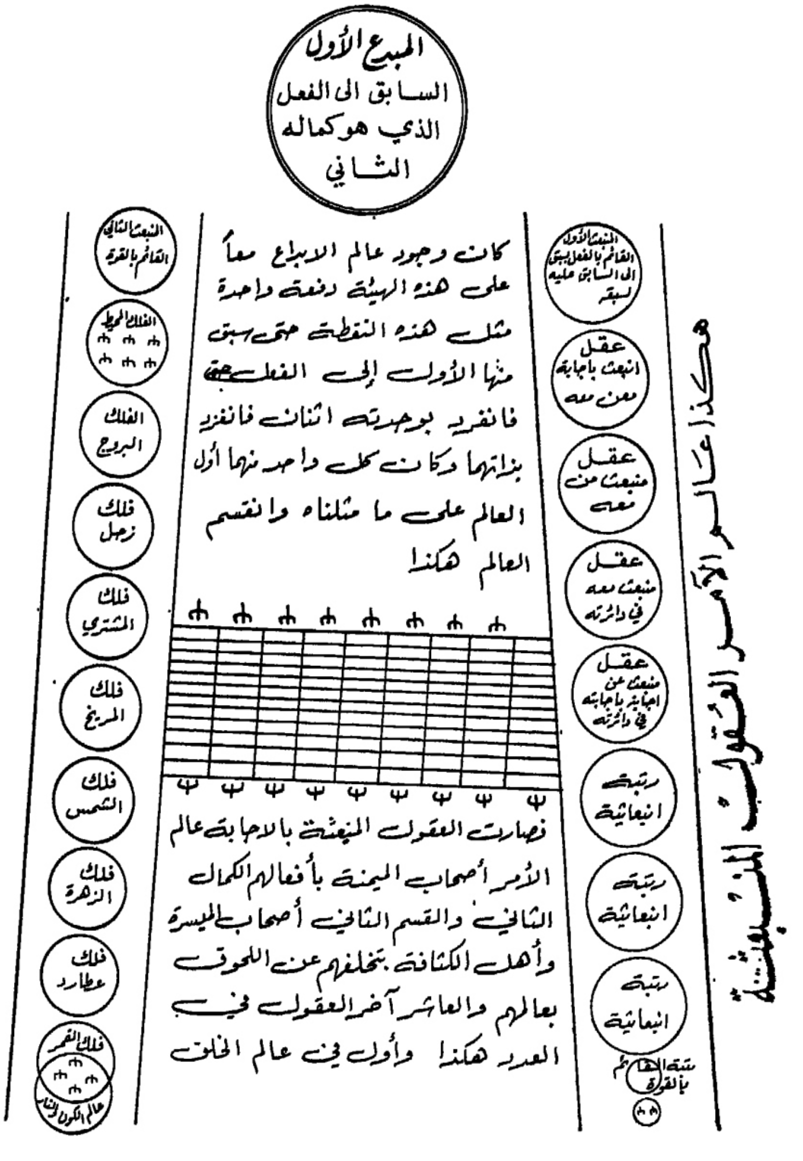
حجب فضل رحمته زمنا طويلا و دهرا كثيرا، حتى امتحن المئومنين، وميز الزنادقة و المنافقين، و كان من امره فى ذلك .... (دعائم الاسلام، ج۱ص۵۴)

۳۰۸۔ سیدنا عبدعلی سیف الدین (متوفی ۱۲۳۲ء) نے اخوان الصفا کو قرآن الائمہ کے درجہ پر رکھا ہے جب کہ قرآن مجید ان کے نزدیک قرآن الامہ ہے۔

۳۰۹۔ اسمٰعیلی دعوت نے دین کا ایک نیا قالب تیار کرنے میں قدیم یونانی علوم وفلسفہ، اس کے علاوہ مانوی اور ہندی تصور حلول وتناسخ سے بھی خاصی مدد لی۔ اس خیال کے مطابق، عالم ابداء کا وجود جہاں تمام صورتیں نورانی تھیں اور جسے عالم روحانی بھی کہتے ہیں، آن واحد میں پیدا ہوا۔ پھر اسے جلال شرف اور ماکان و مایکون کی دولت ملی۔ عقل اول مختلف مدارج کے بعد عقل عاشر میں منزّہ ہوئی۔ پھر زمین وآسمان کی خلقت ہوئی۔ پھر کوئی پچاس ہزار سال کے بعد انسان وجود میں آیا۔ اور پھر ان ہی میں سے اٹھائیس بہترین اشخاص بشمول صاحب جثہ ابداعیہ پیدا ہوئے۔ صاحب حبثہ ابداعیہ اور اس کے ستائس مددگار اولوالعلم کے منصب پر فائز ہیں کہ یہی اس آیت قرآنی شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوالعلم کی صحیح تاویل ہے۔ کہا گیا کہ اولوالعلم سے صاحب حبثہ ابداعیہ اور ستائس حدود مراد ہیں جن کی تفصیل یوں ہے۔ بارہ نہاری حجتیں، بارہ لیلی حجتیں، داعی، ماذوم اور مکاسر اس تصور کے مطابق کرۂ ارضی بارہ جزیروں میں منقسم ہے جو ایک نہاری حجت کے سپرد کیا گیا ہے۔ رہیں بارہ لیلی حجتیں سو جو اشخاص ان عہدوں پر مامور کئے گئے انھیں صاحب حبثہ ابداعیہ نے اپنے جزیرے میں رکھا تاکہ انھیں باطن کی تعلیم دی جاسکے۔ ان بارہ حجتوں میں بہترین شخص کو باب مقرر کیا گیا جسے باب الابواب بھی کہتے ہیں۔ جس کے ذریعے امام کی بارگاہ میں رسائی ہوسکتی ہے۔ امام کے جسم کو ناسوت اور اس کے نفس سے جو ہیکل متصل ہوتی ہے اسے لاہوت کہتے ہیں۔ کہا گیا کہ صاحب حبثہ ابداعیہ کے زمانے سے شروع ہونے والا عہد دورِ کشف کہلاتا ہے جب امام ظاہر ہوتا ہے زمین میں اسے اقتدار ہوتا ہے یہ وہ عہد ہوتا ہے جب علم باطن چھپایا نہیں جاتا پھر دورِ فترت شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد دورستر کا آغاز ہوجاتا ہے۔ تب نہ صرف علم باطن بلکہ عالم باطن کو بھی لوگوں سے پوشیدہ کردیا جاتا ہے۔ دورِ ستر میں امام مستقر حسب ضرورت اپنے نائبوں کو مقرر کرتا ہے جو مستودع یا انبیاء کہے جاتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق آدمؑ، نوحؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ امام مستقر کے نمائندہ ہیں البتہ ابراہیم کی ذات امام کے ظہور سے عبارت ہے جن کی ذات میں علوم ظاہری اور باطنی دونوں یکجا ہوگئے تھے۔ آپ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا جن کے دو فرزندوں عبداللہ کو علوم ظاہری سے سرفراز کیا گیا جبکہ ابوطالب دعوت باطنی کے امام قرار پائے۔ عبداللہ کے قائم مقام رسولؐ اللہ ہوئے جب کہ ابوطالب کی جانشینی حضرت علیؓ کو ملی۔ اب حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوں گے۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(الف)



كان وجود عالم الابداع معاً على هذه الهيئة دفعة واحدة مثل هذه النقطة حتى سبق منها الأول إلى الفعل حتى فانفرد بوحدته اثنان فانفرد بذاتهما وكان كل واحد منهما أول العالم على ما مثلناه وانقسم العالم هكذا

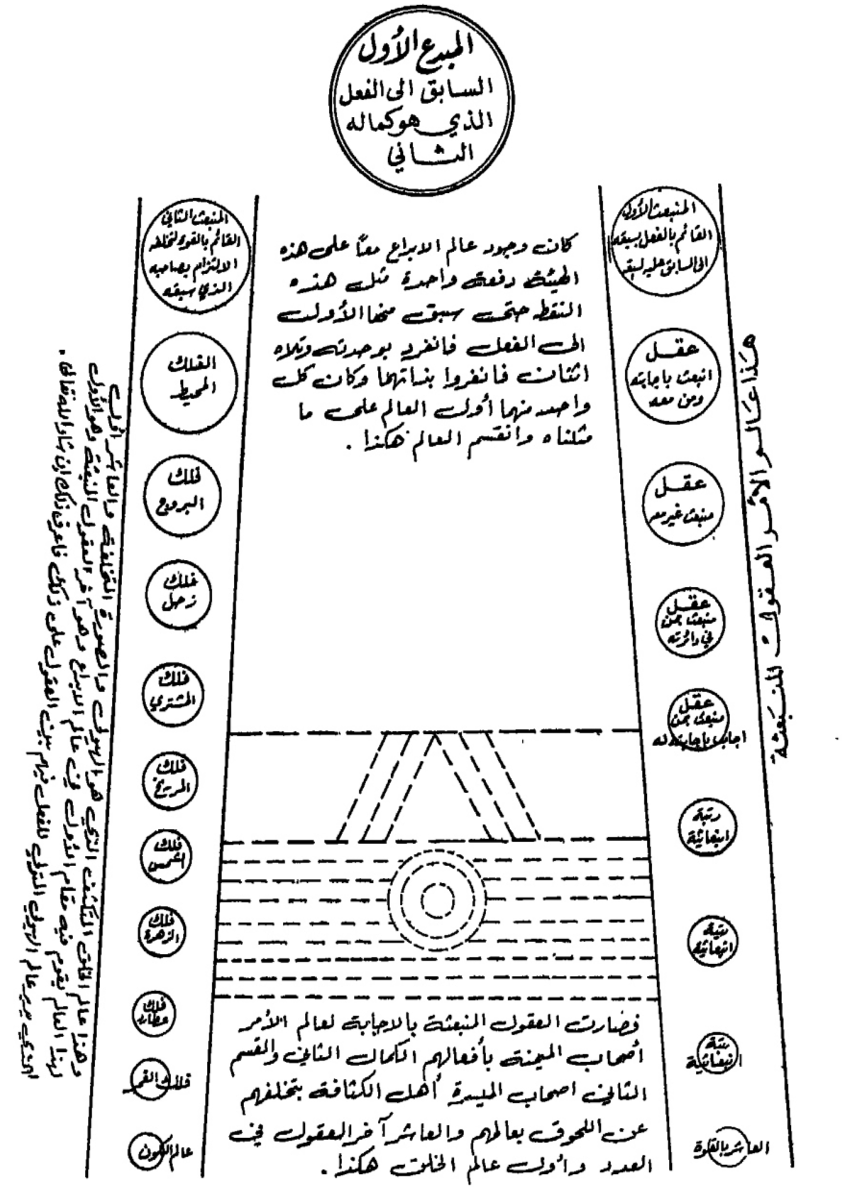
فصارت العقول المنبعثة بالاجابة عالم الأمر أصحاب الميمنة بأفعالهم الكمال الثاني والقسم الثاني أصحاب الميسرة وأهل الكثافة بتخلفهم عن اللحوق بعالمهم والعاشر آخر العقول في العدد هكذا وأول في عالم الخلق

المبدع الأول
السابق الى الفعل
الذي هو كماله
الثاني
المنبعث الأول
القائم بالفعل يبقى
الى السابق عليه
لسبقه
عقل
انبعث باجابة
معن معه
عقل
منبعث من
معه
عقل
منبعث معه
في دائرته
عقل
منبعث عن
اجابته باجابته
في دائرته
رتبة
انبعاثية
رتبة
انبعاثية
رتبة
انبعاثية
ستة القائم
بالقوة
هكذا عالم الأمر العقول المنبعثة
المنبعث الثاني
القائم بالقوة
الفلك المحيط
الفلك
البروج
فلك
زحل
فلك
المشتري
فلك
المريخ
فلك
الشمس
فلك
الزهرة
فلك
عطارد
فلك القمر
عالم الكون والفساد

کنزالولد لابراهیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن، ۱۹۷۱ء، ص ۸۱۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(ب)


المبدع الأول
السابق الى الفعل
الذي هو كماله
الثاني
المنبعث الأول
القائم بالفعل بسبقه
الى السابق عليه بسبقه
عقل
انبعث باجابته
ومن معه
عقل
منبعث غير معه
عقل
منبعث بحق
في دائرته
عقل
منبعث بحق
اجاب باجابة الله
رتبة
ابداعية
رتبة
انبعاثية
رتبة
انبعاثية
العاشر بالقوة
المنبعث الثاني
القائم بالقوة لتخلفه
الالتزام بصاحبه
الذي سبقه
الفلك
المحيط
فلك
البروج
فلك
زحل
فلك
المشتري
فلك
المريخ
فلك
الشمس
فلك
الزهرة
فلك
عطارد
فلك القمر
عالم الكون

كان وجود عالم الابداع معاً على هذه الهيئة دفعة واحدة مثل هذه النقط حتى سبق منها الأول الى الفعل فانفرد بوحدته وتلاه اثنان فانفروا بناتها وكان كل واحد منها أول العالم على ما مثلناه وانقسم العالم هكذا .

فصارت العقول المنبعثة بالاجابة لعالم الأمر أصحاب الميمنة بأفعالهم الكمال الثاني والقسم الثاني اصحاب الميسرة أهل الكثافة بتخلفهم عن اللحوق بعالمهم والعاشر آخر العقول في العدد وأول عالم الخلق هكذا .

هذا عالم الأمر العقول المنبعثة

وهذا عالم الخلق المتكثف الذي هو الهيولى والصورة المتخلفة والعاشر الأول لهذا العالم يقوم فيه مقام الأول في عالم الابداع وهو آخر العقول المنبعثة وهو الأول الذي يدير عالم الهيولى المتولي للفعل فيام بين العقول على ذلك فاعرف ذلك إن شاء الله تعالى .

کنز الولد لابراهیم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیسبادن ۱۹۷۱ء، ص ۹۵.

۳۱۰۔ رسائل اخوان الصفا میں اس قسم کے بہت سے مبہوت کن سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ مشتے نمونے از خروارے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

وغافل عن الرموز جاهل   يقول من يقول ذا فقد كفر
فمن يكن يعلم ما يقوله   وكان يجرى رأيه على النظر
فليأت بالحكمة فى اخباره   بالعدد المخصوص فى اى السّور
مثل مقادير الفروض كلها   من الصلوة والزكوٰة والطهر
وكيف اسماء الالٰه ربنا   تسع و تسعون هى الحسنى الكبر
وحاملو العرش وفى عدتهم   عدة أبواب الجنان فى القدر
واختصت النيران فى أبوابها   بسبعةٍ ممن أتاها وابتدر
هذا وما طٰهٰ وما حٰمٓ او   طٰسٓ اوأشباه هذا من سور؟
وماهى الحية والطاوس اذ   كانا معينين لابليس الخسر
وما هى الحنطة اذحذرها   آدم من بين النبات والخضر
وماهو العجل الذي خاروما   الصفراء ازحييت قتيلاً فى البقر
وما المسيح الروح والمهدالذى   كلم فيه الناس فى وقت صغر
وصلب هاروت وماروت وما   يعلمان الناس ممن قد سحر
وما طلوع الشمس من مغربها   مابين قرنى مارد لا ينزجر
وما هوالدجال اذحذر منه   كُل خلق وهو شخص ذوعور
وذلك لا يعلمه الاالذى   اشهد خلق نفسه فيما عبر
فالحمد لله الذىء اشهدنا   مالم نكن نعلم الابالخبر
(علوم ناموسیہ و شرعیہ، رسائل اخوان الصفا۔)

۳۱۱۔ تاویل کی کتابوں میں سب سے مشہور کتاب اخوان الصفا ہے جس کے آخری رسالہ جامعہ میں حقائق و معارف کی بنیادی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ داعی الدعاۃ قاضی نعمان بن محمد (متوفی ۳۶۳ھ) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب دعائم الاسلام کی تاویل میں ایک علیحدہ کتاب تاویل دعائم الاسلام تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ تاویل الشریعۃ مصنفہ امام المعز، المجالس المویدیہ مصنفہ باب الابواب موید شیرازی (متوفی ۴۷۰ھ) اور کتاب الافتخار مصنفہ داعی ابو یعقوب بجستانی (متوفی ۳۳۱ھ) اور وجہ دین مصنفہ ناصر خسرو (متوفی ۴۸۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کتب نے فن تاویل کا کون سا قالب تیار کیا ہے اس کا اندازہ ان مثالوں سے ہوگا کہ وہاں وضو کا مطلب حضرت علیؓ کا اقرار کرنا ہے کہ علیؓ اور وضو ہر دو لفظ میں تین حرف ہیں۔ منہ دھونے سے مراد سات ناطقوں اور

سات اماموں کا اقرار کرنا ہے کہ انسان کے چہرے میں سات سوراخ ہیں۔ نماز سے مراد داعی کی دعوت میں داخل ہونا یا رسول اللہ کا اقرار کرنا ہے کہ صلوٰۃ اور محمد ہر دو میں چار حرف ہیں۔ ماہ رمضان کے روزوں سے مراد شریعت کا باطنی علم اہل ظاہر سے چھپانا ہے اور تیس روزوں کا راز یہ ہے کہ علیؓ اور امام مہدی کے درمیان دس امام، دس حجتیں اور دس ابواب ہیں۔ زکوٰۃ سے مراد مفید کا مستفید کو تعلیم دینا ہے اور حج بیت اللہ کا مطلب امام کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ جہاں کعبہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور باب کعبہ حضرت علیؓ کی ذات گرامی ہے۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ائمۂ تاویل کے ہاتھوں اسلام کے قالب میں تبدیلیوں کے کتنے وافر امکانات دریافت کئے گئے۔ چونکہ تاویل کی مختلف کتابوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے سو اس مشکل کا حل یہ دریافت کیا گیا کہ امام جعفر صادق نے ایک بار ایک مسئلہ کی ایک تاویل بیان فرمائی اور دوسرے موقع پر اسی مسئلہ کی کچھ اور تاویل پیش کی۔ سائل نے اس اختلاف کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ تاویل کے وجوہ سات بلکہ ستر ہو سکتے ہیں (الرسالۃ الحاویۃ، کتاب الریاض، ص ۲۰۸)

تاویل کی ان کتابوں کو جن کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ ان کی تعلیم امام کی اجازت کے بعد ہی کسی کو دی جا سکتی ہے، عامۃ الناس کی پہنچ سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی۔ بعض رسالوں میں کتابت السّریّہ یعنی مخصوص طرز تحریر اور علامتوں کا سہارا بھی لیا گیا۔ مثلاً: (١) رسالہ الاسم الاعظم من الحقایق العالیہ والدقایق والاسرار السامیہ لمولف مجھول (٢) رسالۃ الایضاح والتبیین فی کیفیۃ تسلسل ولادتی الجسم والدین لعلی بن محمد بن الولید (٣) رسالۃ تحفۃالمرتاد وغصۃ الاضداد لعلیٰ بن محمد بن الولید ایضاً (٤) رسالۃ الاسم الأعظم وغیرہ میں مطالب پر سریت کا پردہ ڈالنے کے لیے حروف کے بجائے علامتیں لکھی گئی ہیں۔ تا کہ عامّہ کالانعام ان رموز باطن سے واقف نہ ہو سکیں۔ (محولہ فاطمیین مصر، ج دوم، ص ۱۸۵)

۳۱۲۔ المجلس الثالث، المجالس المستنصر یہ، ص ۱۔

۳۱۳۔ حقائق کی کتابوں میں راحت العقل لسیدنا حمید الدین کرمانی، المبدأ والمعاد لسیدنا حسین بن علی محمد بن الولید (متوفی ٦٦٧)، الانوار اللطیفہ لسیدنا محمد بن طاہر بن ابراہیم الحارثی (متوفی ۵۸۴)، کنز الولد لسیدنا ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفی ٦٦٧)، الشموس الظاھرہ لسیدنا حاکم بن ابراہیم (متوفی ۵۹٦) الذخیرہ لسیدنا علی بن محمد بن الولید (متوفی ٦۱۴) بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ البتہ ہم نے زیادہ تر مثالیں اخوان الصفا سے دی ہیں اس لیے کہ ان تمام مصنفوں کا منبۂ علم یہی کتاب رہی ہے جس کے مصنف کو یہ حضرات الشخص الفاضل یا صاحب الرسائل کی حیثیت سے خصوصی علم وفضل کا حامل سمجھتے ہیں۔ اسمٰعیلی حلقوں سے باہر بھی جو لوگ ملائے اعلیٰ سے واقفیت اور حظیرۃ القدس میں جھانک تاک کے دعوے کرتے رہے ہیں خواہ وہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم ہی کیوں نہ ہوں، ان سبھوں کا مبلغِ کشف وآگہی یہی کتاب ہے۔

۳۱۴۔ رسائل اخوان الصفا، ۳۴۷/۳، طبع مصر

۳۱۵۔ الانوار اللطیفہ، فصل اول، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۶۔ الرسالہ الثالثہ فی النجوم من رسائل اخوان الصفا، ۱/۹۶

۳۱۷۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۱، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۸۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۴، باب ۵، سراوق ۳۔

۳۱۹۔ عالمِ روحانی، عالم جسمانی اور عالم دین میں تطابق کے لیے دیکھئے حمید الدین کرمانی کی شہرۂ آفاق کتاب راحت العقل جہاں انھوں نے عالم دین کو میزان الدیانہ قرار دیتے ہوئے عالم طبیعت سے اسے تطابق دینے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ آفاق یعنی عالم اجسام، انفس یعنی عالم دین اور عالم روحانی کے درمیان باہمی مطابقت پائی جاتی ہے بقول مصنف: صار الخلق الذی هو اکبر شهادة شاهد اللصنعة النبوية بالحق والصنعة النبوية شاهدة للخلق بصحة الكون لو راحة العقل المشرع الخامس من السور الخامس)۔

۳۲۰۔ دسویں صدی عیسوی میں اسمٰعیلی داعی صوفیاء کے لبادے میں ہندوستان آچکے تھے۔ ہندوستان کی اسمٰعیلی حکومت جس کا مرکز ملتان تھا پنجاب سے سندھ تک کے علاقوں پر مشتمل تھی۔ ۹۶۸ء میں قائم ہونے والی اس اسمٰعیلی ولایت میں امام المعز کا خطبہ پڑھا جاتا۔ فاطمی سکّے لین دین میں استعمال ہوتے۔ عیون الاخبار (ج ۶ ص ۲۱۹) کی ایک روایت کے مطابق امام المعز نے ملتان کے اسمٰعیلی حکمراں سلطان جلیم بن شیبان کے نام ایک مکتوب میں اس کامیابی پر انھیں تحسین کا ایک خط لکھا تھا اور ہمت افزائی کے لیے سبز رنگ کے چند فاطمی جھنڈے بھیجے تھے۔ ۱۰۰۵ء میں محمود غزنوی کے حملوں نے اسمٰعیلی دعوت کو خاصا نقصان پہنچایا۔ بہت سے لوگوں نے سنّیت اختیار کر لی اور جو باقی بچے انھوں نے گجرات کی طرف نقلِ مکانی میں عافیت جانی۔ کسے پتہ تھا کہ صدیوں بعد اسمٰعیلی ولایت کے ان ہی علاقوں میں ایک اسمٰعیلی مسلمان کے ہاتھوں چودہ اگست ۱۹۴۷ء کو سبز پرچم ایک بار پھر لہرائے گا البتہ اب اس کا پسِ منظر کچھ اور ہوگا اور اس نئے تراشیدہ جغرافیہ کو پاکستان کے نام سے جانا جائے گا۔

۳۲۱۔ دورِ ظہور کا اسمٰعیلی عقیدہ اس خیال سے عبارت تھا کہ ظاہر و باطن سے اپنی واقفیت کے سبب تشریح و تعبیر کا واقعی صرف امام منصوص کو ہے جس کی اتباع کے بغیر غایت دین کا حصول ممکن نہیں۔ ۱۲۵۶ء میں سیاسی اقتدار کے خاتمے کے بعد امام کی سیاسی حیثیت گو پسِ پشت چلی گئی البتہ اس کی روحانی اور مذہبی حیثیت میں کوئی اضمحلال نہ آیا۔ اسمٰعیلی متبعین کے درمیان یہ خیال عام ہوا کہ امام کی روپوشی کے باوجود کائنات میں اس کی مرکزی حیثیت اسی طرح برقرار ہے۔ اس کی ذات میں الانسان الکامل کا ظہور ہے جس کے بغیر انفس و آفاق کا توازن برقرار نہیں رہ سکتا۔ نزاری امام مستنصر باللہ ثانی جنھوں نے اب شاہ قلندر کی صوفی شناخت اختیار کر رکھی تھی، انھوں نے اپنی تصنیف پندیاتِ جوانمردی میں اسی نکتہ کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

Mustansir bi'llah II, *Pandiyat-i-Jawanmardi* trans. Ivanow, W. (Leiden, 1953)

۳۲۲۔ عباسی تحریک میں محبان آلِ بیت نے اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا تھا۔ کامیابی کے بعد انھیں یہ جان کر سخت حیرت ہوئی

کہ خلافت کی کرسی پر علوی ہاشمی گھرانے کے بجائے عباسی بنو ہاشم نے اپنا قبضہ جمالیا ہے۔ قیام حکومت کے بعد عباسیوں کو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ سیاسی استحکام کے لیے شیعی اقلیتی نقطۂ نظر کے بجائے ایک وسیع القلب سیاسی پالیسی کی ضرورت ہے سو انھوں نے متشدد شیعی رہنماؤں کو راستے سے ہٹانے میں ہی عافیت جانی۔ ابوسلامہ اور سلیمان بن کثیر جیسی کبار سیاسی شخصیتیں ۱۳۳ھ میں قتل کر دی گئیں۔ ملاحظہ کیجیے: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۴۷۔

۳۲۳۔ ملاحظہ کیجیے:

Al-Nishaburi, Ahmad, Istitar al-Imam wa Tafarruq al-Du'at ed. and trans. Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* London, 1942, p.162

مزید دیکھیے: تقی الدین المقریزی، کتاب المقفع، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۶۹۔

۳۲۴۔ مثال کے طور پر ابوسعید الجنابی جنھوں نے بحرین میں قرامطی حکومت کے قیام میں کلیدی رول انجام دیا ابتدأ تاجر کے بھیس میں سرگرم رہے تھے۔ اس قبیل کی ایک اور مشہور مثال داعی خَلَف کی ہے جو ایک زردوزی کے بھیس میں اسمٰعیلی دعوت کی توسیع کے لیے نویں صدی ہجری میں سرگرم رہے۔ ملاحظہ کیجیے:

Nizam al-Mulk, Abu ali Hasan, *The Book of Government or Rules for King*, trans. Darte, H., London, 1978, 2nd edn, p. 209.

۳۲۵۔ قاضی نور اللہ التستری، مجالس المومنین، تہران ۱۳۷۵-۷۶، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۵۶۔

۳۲۶۔ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحۃ، تہران، ۱۳۱۰، ص ۵۲۶۔

۳۲۷۔ شہاب الدین سہروردی ان داعیوں/صوفیوں کے قبیل سے ہیں جنھیں ان کی درِ پردہ سیاسی سرگرمیوں کے جرم میں شہید کیا گیا۔ صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے الزام میں انھیں قتل کر دیا۔ سہروردی کا بھانجہ مشہور شاعر عراقی جب ہندوستان آیا تو ہندوستان میں ان کے مرید بہاؤالدین ذکریا ملتانی کا مہمان ہوا اور پھر شیخ کی دامادی کا شرف بھی اسے حاصل ہوا۔ اسمٰعیلی داعی شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) بھی ذکریا ملتانی کے خاص مریدوں میں تھے۔ بابا فریدالدین گنج شکر بھی شہاب الدین سہروردی اور فریدالدین عطار کی صحبتوں سے مستفید ہوئے تھے۔

۳۲۸۔ محمد بن احمد المقدیسی، احسن التقاسیم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ص ۴۸۱-۴۸۲۔

۳۲۹۔ ہندوستانی تصوف کی تاریخ میں ملتان خصوصی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ملتان ابتداء سے ہی اسمٰعیلی دعوت کا مرکز تھا۔ ہندوستان کی طرف بھیجے جانے والے داعی/صوفی ملتان کو پہلے پڑاؤ کے طور پر استعمال کرتے۔ نظام الدین اولیاء جنھیں گنج شکر نے دہلی کی ولایت پر فائز کر رکھا تھا وہ دہلی سے پاک پٹن آتے اور مہینوں اپنے مرشد کے پاس قیام کرتے۔ (سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، کراچی ۱۹۷۷، ص ۱۹۰)

۳۳۰۔ خانقاہوں اور زیارت گاہوں کے وسیع جال میں عامۃ الناس کو اکثر اس بات کا پتہ نہیں ہوتا کہ وہ دراصل کس کی قبر

کی زیارت کر رہا ہے۔ عالم اسلام کی بیشتر زیارت گاہیں یا تو اسمٰعیلی داعیوں کی ہیں جو صوفیاء یا اصحاب باطن کے بھیس میں زیر زمین دعوت میں سرگرم رہے ہیں یا پھر وہ فرضی قبریں اور آثار ہیں جو اسمٰعیلی داعیوں نے اپنے خفیہ مراکز کے طور پر قائم کئے تھے۔ اس قبیل کی ایک مثال یمن کی اسمٰعیلی خاتون حکمراں سیدہ حرّہ کی وہ قبر جہاں صدیوں سے زائرین کا تانتا بندھا ہے لیکن اکثر زائرین کو اس بات کا پتہ نہیں کہ سیدہ حرّہ کون تھیں اور اسمٰعیلی دعوت میں ان کا کتنا اونچا مقام تھا۔

۳۳۱۔ شمس تبریز کے حجاب میں امام شمس الدین کی دریافت کچھ آسان نہیں۔ تاریخ میں ایک ہی وقت میں کم از کم تین شمس تبریز چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو امام شمس الدین، دوسرے ان کے ہم شہر شمس تبریزی اور تیسرے ملتان کے پیر شمس الدین۔ جس طرح ہمارے تعبیری سرمائے میں جریر طبری اپنی تدلیسی کاروائیوں کے سبب ایک کے بجائے تین جریر طبری بن گئے ہیں جو بیک وقت شیعہ بھی ہیں اور سنی بھی اسی طرح امام شمس الدین کی شخصیت پر بھی کئی شمس تبریز کا حجاب پڑ گیا ہے۔ تاریخی مصادر اس بات کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں کہ رومی کا شمس تبریز کوئی اور نہیں خود امام شمس الدین کی ذات ہے جو کبھی تبریز کے شمس اور کبھی ملتان کے پیر شمس الدین کی شکل میں متحرک نظر آتے ہیں اور کبھی قونیہ سے اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ سریت کا عالم یہ ہے کہ رومی کے صاحبزادے کو بھی اس صوفی باوفا کے حسب نسب اور جائے بود و باش کا کچھ پتہ نہیں۔

بعض نسبتاً متاخر مآخذ سے بھی شمس تبریز کا امام شمس الدین ہونا ظاہر ہے۔ نوراللہ شستری نے مجالس المومنین میں، دولت شاہ نے تذکرۃ الشعراء میں اور فدائی خراسانی نے ہدایت المومنین الطالبین میں رومی کے شمس تبریز کو امام شمس الدین کی ذات پر محمول کیا ہے۔ اسماعیلی حلقوں میں رومی کے شمس میں امام شمس الدین کی ذات کو پنہاں دیکھنا معمول کی بات ہے۔ بلکہ خیرخواہ ہراتی کے رسالۂ صراط المستقیم (تاریخ تصنیف ۱۵۵۳ء) کی تصریح کے مطابق مولانائے روم کی حیثیت دراصل امام شمس الدین کے حجت کی تھی۔

فرہاد دفتری نے نزاری برجندی کوہستانی کے ایک غیر مطبوعہ سفر نامے کے حوالے سے تبریز میں برجندی سے امام موصوف کی ملاقات پر اشارہ کیا ہے۔ امام شمس الدین کی امامت کوئی پچاس سال کے عرصے پر محیط ہے۔ اس دوران وہ اپنے متبعین کی ترتیب و تنظیم کے لئے پیر شمس الدین کے حجاب میں مسلسل سفر کرتے رہے۔ ان کے بعد نزاری امامت محمد شاہی اور قاسم شاہی سلسلوں میں تقسیم ہوگئی۔ قاسم شاہی سلسلے سے آغا خانی اماموں کا سلسلہ آج بھی قائم ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge Univ. Press, 1999, pp.445-447; Farhad Daftary, *The Isma'ilis in Medieval Societies*, London, 2005, pp.184-185

۳۳۲۔ یونانی فلسفہ و اخلاق نے اسلام کے ایک نئے قالب کی تشکیل میں جو رول ادا کیا اس کا ایک بیّن ثبوت اسلامی مشرق میں رسائل اخوان الصفا کی مقبولیت ہے۔ گو کہ ابتداء ہی سے ان رسائل کے مصنفین کے بارے میں مختلف رائے

پائی جاتی رہی ہیں۔ نعمان خیرالدین معروف بہ ابن الآلوسی البغدادی نے اپنی کتاب جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۸) میں کشف الظنون کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رسائل دراصل قرامطہ کے مذاہب پر مبنی ہیں جو تیسری صدی کے بعد بنی بویہ کے عہد میں تصنیف کئے گئے۔ بعض لوگ انھیں جعفرالصادق کی طرف منسوب کرتے ہیں تو بعض کا خیال ہے کہ ان کا مؤلف مسلمہ بن قاسم الاندلسی المجریتی متوفی ۳۵۳ھ ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ رسائل ائمہ مستورین کے دوسرے امام احمد بن عبداللہ کی تصنیف ہیں جو خلیفہ مامون کے ہم عصر تھے۔ البتہ ہمارے خیال میں اخوان الصفا کے یہ رسالے جنھیں متوخرین اسمٰعیلی قرآن الائمہ کی حیثیت دیتے ہیں چوتھی صدی کے آخر میں قرامطیوں کے ہاتھوں لکھے گئے رسالے معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا اس لیے کہ ان رسالوں میں امام کا موجود یا مستور ہونا، دورالکشف اور دورالستر کا بیان، دعوت اور اس کے حدود (ارکان) کی تنظیم وترتیب جیسے تصورات اس امر پر دال ہیں کہ یہ رسائل فاطمیین کی دینی اور فلسفیانہ اساس کے استحقاق کے لیے تصنیف کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود کو اہل عدل اور ابنائے محمد کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں (رسائل ۱/۱) ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم اہل بیت رسولؐ ہیں۔ علمِ خدا کے خازن اور علم نبوت کے وارث ہیں۔ (رسائل ۳۰۷-۲۳۴/۴ مطبوعہ مصر)۔ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں ہے (رسائل ۲۱۵-۴۰۸/۴) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہی امام برحق ہیں اور دنیا ان ہی کی پیروی سے نجات پائے گی اور یہ کہ دنیا میں ہمارا نسب ہمیشہ باقی رہے گا اور ہمارے مذہب میں دوسرے تمام مذہب مستغرق ہیں (رسائل ۲۹۲-۴۰۶-۱۰۵/۴)

ان رسائل میں شریعت اور فلسفہ کے امتزاج سے ایک نئی دینی فکر کی جو کوشش ملتی ہے اور جس میں عالم کی حقیقت، تصور نبوت کی تشریح، وصایت، امامت، دورستر اور دورکشف کے جو بیانات ملتے ہیں انھیں گوکہ اسمٰعیلی عقائد کی ایک منظّم تدوینی کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے البتہ اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ان خیالات نے آنے والے دنوں میں جمہور مسلم فکر کا نیا ڈھانچہ تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ فلسفۂ اخلاق کی حیثیت سے بڑے پیمانے پر یہ کتابیں اسلامی اور مشرقی علوم کا حصّہ رہی ہیں۔ اور بالخصوص بلادعجم میں اس کتاب سے اسلامی شخصیت کی تعمیر کا کام بڑے پیمانے پر لیا گیا ہے۔ ان رسالوں کے مطابق اکمل بااخلاق انسان وہ ہے جو نسلاً تو ایرانی ہو لیکن دین عربی رکھتا ہو۔ اسے عربوں کا سا فہم، پیروانِ مسیح کا کردار، شامی درویشوں کا زہد وتقویٰ، اہل یونان کی طرح علوم میں مہارت اور اہل ہنود کی طرح کشف واسرار پر قدرت ہو۔ گویا ان رسالوں کے پیش نظر ایک کامل روحانی زندگی کی تکمیل مقصود تھی اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے فکری اور سیاسی بحران کے عہد میں ان رسالوں کو غیر معمولی مقبولیت ملی۔ غزالی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک تقریباً تمام ہی قابل ذکر متکلمینِ اسلام ان رسائل کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

۳۳۳۔ بعض از تاویلات گلشنِ راز جو ایک گم نام مصنف کی تصنیف ہے، کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ دراصل محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی تصنیف ہے۔

۳۳۴۔ طوسی کو اسمٰعیلی نظریہ سے قریب لانے والے شہرستانی ہی تھے۔ طوسی نے لکھا ہے کہ کلام و حکمت کی بے کیف باتوں سے جب میرا دل اچاٹ ہو گیا تو انھیں ایک ایسے معلم و مرشد کی ضرورت محسوس ہوئی جو حقیقی معرفت کا شناور ہو۔ شہرستانی سے وہ اس اعتبار سے پہلے ہی واقف تھے کہ وہ ان کے والد کے ماموں کے استاد تھے۔ شہرستانی کی باتوں سے متاثر ہو کر طوسی بھی اسمٰعیلی حلقہ میں داخل ہو گئے۔

(ملاحظہ کیجئے: الطّوسی، سیر و سلوک، ص ۳۸–۵۵)

۳۳۵۔ النوبختی، فرق، ص ۳۷ اور ۵۴–۵۵؛ القمی، مقالات، ص ۴۳–۴۴؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۲۹–۲۳۳۔

۳۳۶۔ جعفر بن منصور الیمن، اسرار النطقاء، مرتب غالب، ص ۲۴–۲۶؛ السجستانی، الافتخار، ص ۴۳–۴۶۔

۳۳۷۔ اسکندر بیگ منشی، عالم آرا، ج ۱، ص ۴۷۳–۴۷۷۔

۳۳۸۔ تاریخ بدخشاں (مرتب اے این بولدریف) لینن گراد، ۱۹۵۹، ص ۲۲۷۔

۳۳۹۔ صفوی صوفی سلسلہ کے بانی شیخ صفی الدین (متوفی ۷۳۵ھ) شافعی المسلک سنّی مسلمان تھے۔ کوئی ڈیڑھ سو سالوں تک صفوی صوفیاء کا یہ سلسلہ اپنی سنّی شناخت کے ساتھ اردابیل کے علاقے سے نکل کر آذربائیجان، مشرقی اناطولیہ، بلادِ شام اور خراسان کے علاقوں میں قبولیتِ عامہ حاصل کرتا رہا۔ شیخ صفی کے چوتھے وارث جنید کے عہد میں اس کی عسکری شناخت واضح ہونے لگی۔ شیخ حیدر (متوفی ۸۹۳ھ) نے بارہ کنِاروں والی سرخ دستار، جس کے بارہ کونے بارہ اماموں کے ناموں کے لیے مخصوص تھے، کو اپنے متبعین کے لیے لازم قرار دیا۔ اسی کلاہِ سرخ کی مناسبت سے یہ لوگ قزلباش کہلائے۔ رفتہ رفتہ ان باسیف صوفیوں نے شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں آذربائیجان کا علاقہ فتح کر لیا۔ ۹۰۶–۷ھ میں شاہ اسمٰعیل کی قیادت میں صفوی سلطنت کے قیام کے بعد اس صوفی سلسلے کی اصل شیعی شناخت عوام کے سامنے آئی۔ صفوی امپائر کے قیام سے تاریخ نے ایک نئی کروٹ لی۔ عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد یہ پہلا موقع تھا جب باقاعدہ ایک وسیع و عریض ایرانی قومی سلطنت قائم ہوئی ہو۔

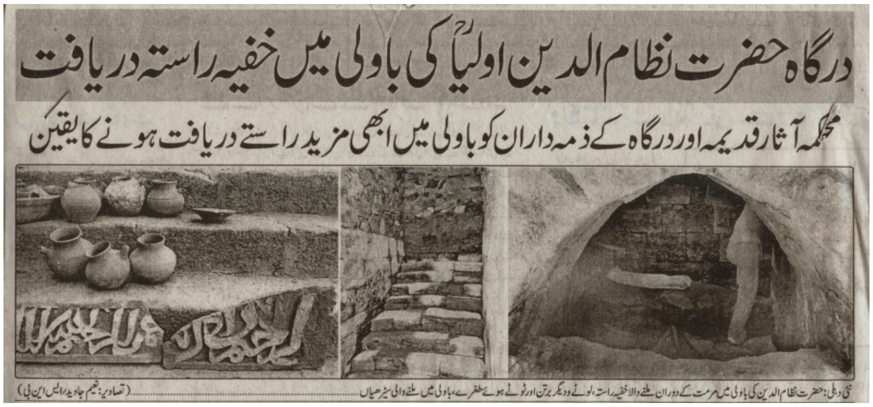
۳۴۰۔ سہروردی کے اسمٰعیلی رابطوں کا تذکرہ ہم حوالہ ۳۲۱ میں کر چکے ہیں۔ منصور حلاج کی پھانسی کے پیچھے بھی نظری یا دینی اختلاف کے بجائے سیاسی مصالح تھے۔ ان پر الزام تھا کہ انھوں نے اپنے سفر ہند کے دوران اسمٰعیلیوں سے ساز باز کی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: این میری شمل، برصغیر میں اسلام (ترجمہ محمد ارشد رازی) لاہور ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۔

۳۴۱۔ مستنصر باللہ ثانی، پندیات جوانمردی (ترجمہ W. Ivanow) لائیڈن ۱۹۰۳ء

۳۴۲۔ ۱۹۳۷ میں W. Ivanow نے پہلی بار انجدان میں نزاری قاسم شاہی اماموں کے مقبروں کے بارے میں علمی دنیا کو آگاہ کیا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے:

W. Ivanow, "Tombs of some Persian Ismaili Imams" *Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, NS 14, 1938, pp. 52–56

۳۴۳۔ اگست ۲۰۰۸ء میں آغا خاں ٹرسٹ فار کلچر کی ایماء پر حکومتِ ہند کے تعاون سے احاطہ درگاہ حضرت نظام الدین اولیاء میں واقع ایک پرانی باؤلی کی صفائی کے دوران بعض چونکا دینے والے حقائق سامنے آئے۔ باؤلی سے ایک خفیہ راستہ زیرِ زمین کسی اور سمت میں جاتا ہوا پایا گیا۔ اوپر کی سمت یہ راستہ درگاہ کی طرف جا رہا ہے، نیچے کی سمت اس کا تعلق کسی سرنگ سے ہے۔ اس بارے میں مزید حقائق تو ابھی منظرِ عام پر نہیں آئے ہیں البتہ درگاہ کے سجادہ نشیں کا کہنا ہے کہ جس طرح باؤلی سے درگاہ کے لیے خفیہ راستہ سامنے آیا ہے ایسا ہی ایک راستہ غالباً ہمایوں کے مقبرے کی طرف تھا جہاں نظام الدین اولیاء تنہائی میں عبادت کرتے تھے۔ کئی سو سال پہلے اس خفیہ راستہ کو غالباً عدم استعمال کے سبب بند کر دیا گیا تھا۔ جو لوگ اسمٰعیلی دعوت کے طریقۂ کار سے واقف ہیں اور جنھیں اس بات کا علم ہے کہ نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی اسمٰعیلی ولایت عطا کی گئی تھی ان کے لیے تحریک آلِ بیت کے مجموعی پس منظر میں اس قسم کے خفیہ راستوں کی اہمیت کو سمجھنا عقدۂ لاینحل نہیں ہونا چاہیے۔



درگاہ حضرت نظام الدین اولیاؒ کی باولی میں خفیہ راستہ دریافت

محکمہ آثار قدیمہ اور درگاہ کے ذمہ داران کو باولی میں ابھی مزید راستے دریافت ہونے کا یقین

نئی دہلی: حضرت نظام الدین کی باولی میں مرمت کے دوران ملنے والا خفیہ راستہ، لوٹے و دیگر برتن اور ٹوٹے ہوئے طغرے، باولی میں ملنے والی سیڑھیاں .... (تصاویر: نعیم جاوید/ایس این بی)

(محولہ راشٹریہ سہارا (اردو) ۲۴ اپریل ۲۰۰۹ء)

۳۴۴۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں تصورِ اہل بیت نے مزید ارتقائی منزلیں طے کیں۔ نہ صرف یہ کہ وہ اپنے ائمہ کے سلسلے میں تقدیسی صفات کے قائل ہو گئے بلکہ ان کے بعض ائمہ تو یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ ''ہم وہ اشباہ و ارواح ہیں جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے جب کہ نہ زمین تھی نہ آسمان۔ یہ چیزیں ہمارے لیے بنائی گئی ہیں اور ہم پر دلالت کرتی ہیں ہم اصلاب ذکیّہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ہر نبی اور وصی نے ہماری بشارت دی ہے۔ ہم نے ہر زمانے میں اپنا علم اور اپنی قدرت ظاہر کیا ہے۔ ہم اللہ کے کلمات اور اسماء ہیں۔'' قرآن مجید کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہوئے الم تریٰ ان اللـه یعلم.... ولا خمس هوالا سادسهم.... ولا اکثر الا هو معهم (۵۸:۸) معز نے اس کا مقصود اپنی ذات کو قرار دیا۔ معز نے حسن بن احمد القرمطی کے نام جو خط لکھا تھا اس میں

اپنے استحقاق امامت پر قرآن مجید کی ان تاویلوں سے دلیل فراہم کی جس کے مطابق امام کو ایک طرح کی الوہیت کا مقام حاصل ہے کہ وہ تین آدمیوں کے مشورے میں چوتھا ہوتا ہے اور پانچ کے مشورے میں چھٹا۔ جیسا کہ آیت مذکورہ میں آیا ہے۔ اسی مکتوب میں معزنے یہ دعویٰ بھی کیا کہ وہ اپنے مخالفین کی حرکتوں سے خوب واقف ہے:

میں تجھے دیکھ رہا ہوں اور تیری باتیں سن رہا ہوں جیسا کہ خدا کا ارشاد ہے ﴿لا تخاف اِنّی معکم اسماء و اریٰ﴾ (۴۸:۲۰) اتعاظ الحنفاء، ص ص ۴۳۔ ۱۳۳۔

۳۴۵۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ المہدی کے عہد میں ایسے غلاۃ کی کمی نہ تھی جو مہدی کی الوہیت کے قائل تھے۔ احمد البلادی ان ہی غلاۃ میں ایک تھا جو نماز میں شہر رقادہ کی طرف رخ کرتا کہ امام کا مستقر وہیں واقع تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی ایسی ہستی کی عبادت کا قائل نہیں جو دکھائی نہ دے۔ اسی نے مہدی سے برملا اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ زمین کی تنگنائی آپ کی شخصیت سے مناسبت نہیں رکھتی آپ کا اصل مقام تو آسمانوں کی بلندیوں میں ہے۔

(محولہ زاہد علی، ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد، ۱۹۵۴، ص ۱۹۵)

۳۴۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۲۴

۳۴۷۔ عام طور پر رسول اللہؐ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلے میں فاطمہ کو خصوصی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ حضرت فاطمہ کی یہ اسطوری تصویر جسے شیعہ اور سنّی دونوں مکاتب فکر میں قبولیتِ تامہ حاصل ہے، اس کے نشو ونما میں عہدِ فاطمی کو بڑا دخل ہے۔ فاطمیین مصر کو حضرت فاطمہ کی اس تصویر کی تشکیل وترسیم میں کوئی سو سال کا عرصہ لگا جب جا کر کہیں انھیں فاطمہ کا یوم پیدائش منانے کا خیال آیا۔ کہا جاتا ہے کہ عید فاطمہ کی مناسبت سے سرکاری تعطیل کا اعلان کیا گیا۔ لوگ اسے عوامی تہوار کے طور پر منانے لگے۔ (قاضی النعمان، شرح الاخبار، ص ص ۶۸–۶۷) یہی وہ عہد ہے جب اہل بیت پر درود وسلام کے سلسلے کو باقاعدہ جمعہ کے خطبوں کا حصّہ بنایا گیا۔ (دیکھئے: صلاح الدین الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۲۵) جس کے اثرات آج تک اہل سنت کے خطبات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جو لوگ حضرت فاطمہ کے حوالے سے حکومت پر اپنا حق سمجھتے تھے اور جنھوں نے فضیلتِ اہل بیت کی روایتوں کے سہارے اپنی حمایت میں ایک غلغلہ انگیز تحریک برپا کر لی تھی انھیں بھی اپنی حکومت کو باضابطہ فاطمیین کا نام دینے میں کوئی سو سال لگ گئے۔ حضرت فاطمہ کی اسطوری تصویر کے گرد روایتوں کے نئے دفتر تیار کرنے اور ان عقائد کو فلسفیانہ اور نظری اساس فراہم کرنے کے لیے کچھ وقت تو چاہیے ہی تھا۔

حضرت فاطمہ کے اس دیو مالائی پیکر کی تشکیل میں قاضی النعمان اور ان کی شرح الاخبار کا کلیدی رول رہا ہے جنھوں نے محیر العقول واقعات، ثقہ اور غیر ثقہ ہر قسم کی روایات کو اپنی تصنیف میں جمع کر دیا ہے۔ فاطمہ کو ایک انسانی کردار کے بجائے دیو مالائی انداز سے دیکھنے کی کوشش بعض ایسے عقائد کو جنم دینے کا سبب بنی ہے جس کی کوئی بنیاد قرآن مجید اور ایام رسول میں نہیں پائی جاتی۔ جب ایک بار فاطمہ کو سیدۃ النساء اہل الجنۃ کے منصب پر فائز کر دیا گیا تو ایسی روایتوں کی تشکیل لازم تھی جو فاطمہ کو قرآن مجید کے ان نسوانی کردار سے ممتاز قرار دے سکے جن کی

ستائش میں قرآن مجید کی بعض آیتوں کا نزول ہوا تھا۔ قاضی النعمان نے فاطمہ کی جو تصویر کشی کی ہے اس میں فاطمہ کو حضرت مریم پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے کہ مریم صرف اپنے عہد کی خواتین کی سیدہ ہیں جبکہ فاطمہ کو تمام زمانوں کی راہ یاب خواتین کی سرداری کا شرف حاصل ہے۔ وہ سیدۃ النساء اہل الجنۃ ہیں۔ روز آخر میں انھیں اس طرح بٹھایا جائے گا کہ ان کے سر پر سیدہ کا تاج ہوگا اور جو ان سے محبت کرے گا گویا وہ ان کے توسط سے محمد رسولؐ اللہ سے محبت کرے گا۔ جنت کے دروازے اس پر وا ہو جائیں گے (شرح ص ص ۲۵۔ ۲۴، ص ۵۶، ص ۶۳)

فاطمہ کو بالعموم فاطمۃ الزہرا (the radient) اور بتول بمعنیٰ باکرہ بھی کہا جاتا ہے۔ فاطمہ کے یہ دونوں لقب دراصل ان کی larger-than-lifesize-image کی تشکیل کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ کہا گیا کہ فاطمہ لغزشوں سے مبرّہ، نسوانی کمزوریوں اور علائق سے دور مومنین کی شفاعت کے منصب پر فائز ہیں۔ انھیں نہ تو حیض آتا ہے اور نہ ہی وہ عام عورتوں کی طرح جسمانی کمزوریوں کی حامل ہیں۔ ائمہ کو جنم دینے کے باوجود باکرہ ہیں کہ حسن اور حسین ان کی جانگوں سے پیدا ہوئے ہیں۔ (ابی عبداللہ بن حمدان الخصیبی، الهداية الكبرى، بیروت، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۰)۔ اس قسم کی محیر العقول روایتوں کے لیے مزید دیکھئے: پندرہویں صدی کے اسمٰعیلی مصنف ادریس عماد الدین، عیون الاخبار و فنون الآثار، مرتب: محمد غالب، بیروت، ۱۹۷۳ء، ج ۴، ص ۱۳۔

۳۴۸۔ مقریزی، حوالہ مذکور، ج ۴، ص ص ۶۹۔ ۷۳۔

۳۴۹۔ محولہ زاہد علی، تاریخ فاطمیین مصر، ج ۱، ص ۲۲۰

۳۵۰۔ مقریزی، ج ۲، ص ۱۶۹، حوالہ مذکور ص ۲۶۷

۳۵۱۔ مقریزی، ج ۴، ص ۱۵۷، فاطمیین مصر، ج ۱، ص ۲۰۱۔

۳۵۲۔ ابتدائی اسمٰعیلی ماخذ میں تعطیلِ شریعت کے واضح اشارات موجود تھے۔ محمد بن اسمٰعیل کی آمد ایک نئے دور کا آغاز سمجھی جاتی تھی جہاں ظاہری شریعت کی معطّلی کے بعد اب باطن کا دور دورہ تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ۱۷/رمضان ۵۵۹ھ میں حسن ثانی نے، جنھیں حسن علیٰ ذکرہٖ السلام بھی کہتے ہیں، دورِ قیامت میں داخلے کا اعلان کر دیا۔ اب تک قلعۂ الموت کے عوام، جو محمد بن بزرگ امید کے عہد تک شریعت کی پاسداری کو جزو ایمان جانتے تھے، اب وہ ایک ایسے دور میں داخل ہو رہے تھے جب شریعت کی تمام پابندیاں اٹھالی گئی ہوں۔ حسن نے اپنے اصل مقام سے پردہ یوں اٹھایا کہ وہ محض داعی، حجّت یا خلیفۂ امام نہیں بلکہ فی نفسہٖ امام وقت ہے اور وہ بھی ایسا امام جسے قائم القیامہ کی حیثیت حاصل ہے، جس کی آمد پر مومنین ایک ایسی جنت ارضی میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں شریعت کے احکام پر عمل آوری کی ضرورت نہیں رہتی۔ حسن ثانی کا یہ قدم ایک بڑے نظری انقلاب کا پیش خیمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں نزاری اسمٰعیلیوں کی راہ گم کر دی۔ اب انھیں پنج وقتہ نمازوں کے بجائے نمازِ حقیقی پڑھنی تھی۔ وہ اسی سرزمین پر روحانی بہشت سے لطف اندوز ہو رہے تھے جہاں امام کی ذات میں دراصل خدا کا مظہر ان کے سامنے جلوہ گر تھا۔

۳۵۳۔ مومن بن حسن بن مومن الشبلنجی نے اپنی کتاب نورالابصارفی مناقب آلِ البیت النبی المختار میں ابن عربی سے یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:

تعظیم الشریف مطلوب بما لاثم علیه ولوزنی وعمل عمل قوم لوط وشرب الخمر وسحر واکل الرباء وسرق وکذب واکل اموال الیتامیٰ وقذف المحصنات وآذی المومنین والمومنات بغیر ماا کتسبوا۔ صحیح الاسلام، ص۱۵۸۔

۳۵۴۔ یوسف النبہانی نے اپنی کتاب الشریف المویّد لآل محمد میں ایک منسوب الی الرسول قول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے: وقال صلی الله علیه وسلم: ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار وغیره من الاحادیث الدالة علی القطع لهم بالجنته من غیر سابقة عذاب وانما طلب اکرام فاسقهم لان اکرامه لیس لفسقه وانما هو العنصر الطاهر ونسیه الزاهر وهذا موجود فی طالحهم کو جوده فی صالحهم۔

"ان فاطمه احصنت فرجها فحرمها الله وذریتها علی النار" کی روایت حاکم نے مستدرک (ج۳،ص۱۵۲) میں، خطیب نے تاریخ (ج۳،ص۵۴) میں اور محبّ الدین طبری نے ذخائر العقبیٰ (ص۴۸) میں بھی نقل کی ہے۔ مناقب کی کتابوں میں اس مضمون کے اشعار بھی کثرت سے ملتے ہیں:

وان مریم أحصنت فرجها وجائت بعیسیٰ کبدالدجیٰ
فقد احصنت فاطمة بعدها وجائت بسبطی نبی الهدی

(ابن شہر آشوب السروی، مناقب آل ابی طالب، ج٤، ص٢٤)

۳۵۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، تفہیمات، ج۲، تفہیم نمبر۵۔

۳۵۶۔ منہاج القرآن انٹرنیشنل کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری نے ایک خواب کے حوالے سے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ منہاج القرآن کا قیام آپ صلی اللہ علی وصلم کے حکم مبارک سے ہوا تھا۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ آپؐ بہ نفسِ نفیس ہر سال منہاج القرآن کے جلسے میں تشریف لاتے ہیں۔ سالانہ جلسوں میں غیر معمولی اژدہام اور منہاج القرآن کی بین الاقوامی وسعت کے پیچھے اس پروپیگنڈے کو بڑا دخل ہے۔ خواب کے بعض حصّے، جسے ہم نے ان کی ایک ویڈیو سے نقل کیا ہے، آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

... آقا گفتگو کا سلسلہ شروع فرماتے ہیں۔ فرماتے ہیں مجھے طاہر، میں اہل پاکستان کی دعوت پر یہاں کے دینی اداروں اور دینی جماعتوں اور علماء کی دعوت پر پاکستان آیا تھا۔ فرماتے ہیں: اہل پاکستان نے مجھے پاکستان آنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں کے دینی ادارے، دینی جماعتیں اور علماء، انھوں نے مجھے دعوت دی تھی کہ ان کی دعوت پر میں یہاں آیا تھا۔ اور مجھے بلا کر، دعوت دے کر انھوں نے میری قدر نہیں کی۔ میری میزبانی نہیں کی۔ اور

اب میں اہل پاکستان سے ناراض ہوکر مدینہ واپس جا رہا ہوں۔ دینی اداروں سے، دینی جماعتوں سے، علماء سے اوراہل پاکستان سے ناراض ہوکر، دکھی ہوکر۔ آپ نے فرمایا انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ دعوت میں بلایا، میری میزبانی نہیں کی۔ یہاں تک فرمایا، کہ بڑی تفصیلات بیان فرمائیں، بڑی تفصیلات بیان فرمائیں۔ میری قدر نہیں کی، کوئی اہتمام نہیں کیا، میز بانی نہیں کی اور بڑا دکھ پہنچایا ہے۔ میں نے دکھی ہوکر، اب میں نے فیصلہ کرلیا ہے کہ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ اس لیے میں لوگوں سے نہیں ملا۔ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ بس میں یہ بات سن کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قدموں پر گر جاتا ہوں۔ قدمین شریفین پکڑ لیتا ہوں، چمٹ جاتا ہوں، چومتا ہوں، روتا ہوں، چیختا ہوں۔ ہاتھ جوڑ کر عرض کرتا ہوں آقا خدا کے لیے فیصلہ بدل لیجیے اور پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے، پاکستان چھوڑ کے نہ جایئے، نظر ثانی فرمایئے فیصلہ پر، آقا فرماتے ہیں نہیں تمہیں معلوم نہیں طاہر انھوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ بار بار ایسا فرماتے ہیں کہ انھوں نے مجھے دعوت دی تھی۔ ان کی دعوت پر آیا تھا اور بلا کر میری عزت نہیں کی۔ بلا کر میری عزت نہیں کی۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ میں نے اب فیصلہ کرلیا ہے کہ پاکستان چھوڑ کر اب میں واپس چلا جاؤں گا۔ بس میں روتا جا رہا ہوں اور التجائیں کر رہا ہوں رو رو کر آقا کرم کیجیے۔ پاکستان چھوڑ کر واپس نہ جایئے مجھے حکم فرمائیں کہ کیا کوئی صورت ہوسکتی ہے حضور آپ کے یہاں رہ جانے کی مجھے پوچھتا ہوں۔ بار بار فرماتے نہیں اب میں واپس جانے کا فیصلہ کر چکا ہوں۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے انھوں نے۔ یہ اصرار کے ساتھ فرما رہے ہیں اور میں روتا جا رہا ہوں قدم میں نے پکڑے ہوئے ہیں عرض کرتا ہوں حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور آپ کرم فرمائیں، نظر ثانی فرمادیں۔ بڑی دیر رونے اور التجا کرنے کے بعد آقا کی طبیعت مقدسہ میں کچھ پیار آتا ہے شفقت آتی ہے۔ غصّہ مبارک کچھ ٹھنڈا ہوتا ہے۔ اور فرماتے ہیں طاہر اگر مزید پاکستان میں مجھے ٹھہرانا چاہتے ہو تو اس کی صرف ایک شرط ہے۔ مجھے اب پاکستان میں مزید ٹھہرانا چاہتے ہو تو صرف ایک شرط ہے۔ تم اس شرط کو پورا کرنے کا وعدہ کرلو میں وعدہ کرتا ہوں میں عرض کیا حضور فرمائیں تو صحیح وہ شرط کیا ہے وہ شرط کیا ہے۔ جو کچھ ہوسکا ہم کریں گے آپ نے فرمایا طاہر اگر چاہتے ہو کہ میں پاکستان میں رک جاؤں تو شرط صرف یہ ہے کہ میرے میزبان تم بن جاؤ۔ میرے میزبان تم بن جاؤ پھر رکتا ہوں۔ یہاں بیان کرتا ہوں آقا مجھے انکار نہیں ہے۔ بڑی سعادت ہے پر میں اس قابل کہاں میں تو بڑا کمزور اور ناتواں آدمی ہوں حضور میں میزبانی کیسے کرسکوں گا۔ مجھ سے کیسے میزبانی ہوگی۔ فرماتے ہیں بس شرط ایک ہے تم مجھ سے وعدہ کرلو، مجھ سے وعدہ کرلو میری میزبانی کا۔ پھر تنہا تم وعدہ کرلو پھر میں رکنے کا وعدہ کرلیتا ہوں۔ میں رو رو کے ہاتھ جوڑتا ہوں عرض کرتا ہوں حضور میں نے آپ سے وعدہ کرلیا۔ میں میزبان بنتا ہوں حضور کا۔ فرماتے ہیں طاہر تو نے وعدہ کیا تو میں بھی وعدہ کرتا ہوں کہ رک جاتا ہوں۔ اور فرمایا کہ میں مزید سات دن اپنا قیام پاکستان میں تمہارے کہنے پر کر دیتا ہوں۔ سات دن مزید رہوں گا یہاں۔ کتنا؟ فرمایا سات دن مزید یہاں رہنے کا وعدہ کرلیتا ہوں۔ اب میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اس سات دنوں سے مراد کیا ہے؟ یہ کتنی مدت

ہے یہ وہی جانتے ہیں اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے مجھے کہ سات دنوں سے مراد کتنی مدت ہے؟ فرمایا سات دن میں رکتا ہوں تمہاری میزبانی میں۔ میں نے کہا حضور مجھے منظور پر یہ کیسے ہوگا سب کچھ۔ فرمایا تم عہد کرلو بس سب انتظام ہو جائے گا۔ سب انتظام ہو جائے گا۔ پھر مجھ سے فرماتے ہیں ایک بات اور وعدہ کرو مجھ سے۔ میرے ٹھہرنے کا انتظام بھی تم نے کرنا ہوگا۔ میرے کھانے پینے کا انتظام بھی تمہارے سپرد ہوگا۔ پاکستان میں جہاں کہیں آؤں گا جاؤں گا وہ ٹکٹ اور انتظام آمد ورفت وہ تمہارے سپرد ہوگا اور جب واپس مدینہ جانا ہوگا تو مدینہ تک کا ٹکٹ بھی تم لے کر دو گے۔ یہ سارا انتظام تمہارے سپرد ہوگا یہ وعدہ کرلو۔ میں نے عرض کیا حضور یہ سارا وعدہ ہو گیا۔ فرماتے ہیں کہ پھر میرا وعدہ ہے کہ میں سات دن یہاں رک جاتا ہوں۔ اس وقت میرے آقا نے مجھے فرمایا کہ تم اپنا ادارہ منہاج القرآن بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔ حاضرین اب آپ ہی کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جو شخص اس طرح وعدہ کر چکا ہوا سے سفر تنہا ہی کیوں نہ کرنا پڑے وہ کیسے پھر سکتا ہے۔ میرا تو ایمان جاتا ہے۔ ایمان کا مسئلہ ہے اور یہ، یہ کچھ پاکستان میں ہوگیا ہے دین کے ساتھ۔ یہ کیا ہے اس امر کی طرف اشارہ نہیں تھا کہ اہل پاکستان سب کچھ آجانے پر آپ نے مجھے محض دکھ دیا ہے۔ دوستوں مبارک ہو آپ کو کہ ان سب کے کئے کرنے کے بعد اب میزبانی حضور نے اپنی آپ کے سپرد کی۔ اس منہاج القرآن کو سپرد کی ہے میزبانی۔ اور وعدہ لیا ہے۔ آپ کی طرف سے وعدہ لیا ہے اس میزبانی کا۔ کیا مراد ہے اس میزبانی سے۔ کیا اسلام کا نفاذ مراد نہیں ہے۔ کیا اس سے مراد اسلام کا نفاذ نہیں ہے۔ اسلامی انقلاب نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کچھ۔ اس لیے دوستو! اگر ہم اپنا تن من دھن اسلامی انقلاب کے لیے نہیں لٹاتے تو ہمارا ایمان جاتا ہے۔ ارے سب کچھ لٹا دینا ہے۔ میں تو آقا سے وعدہ کر چکا ہوں آپ وعدہ کرتے ہیں کہ نہیں۔

(پورا مجمع وعدہ کرلیتا ہے)

(Source: http:/www.youtube.com/watch?v=JnTHhX2f0jY&feature=related)

اسلام کا سنّی قالب

۳۵۷۔ طبری، ج۲۷، ص۱۵۵، ذیل واقعات ابوالعباس السفاح۔

۳۵۸۔ مامون (۸۱۳–۸۳۳) اور معتضد (۸۹۲–۹۰۲) کے عہد میں امیر معاویہؓ کی کردار کشی کی باقاعدہ مہم چلائی گئی۔ طبری میں منقول ایک روایت کے مطابق ایک بار رسولؐ اللہ نے ابوسفیان کو معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کے ساتھ گدھے پر سوار دیکھا۔ فرمایا خدا کی لعنت ہو ان سواروں پر۔ ایک روایت میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک بار رسولؐ اللہ نے معاویہؓ کو کتابت وحی کے لیے طلب فرمایا وہ اس وقت کھانا کھا رہے تھے اس لیے حکم کی تعمیل نہ کر پائے۔ راوی کہتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ خدا اس کا پیٹ کبھی نہ بھرے چنانچہ ان روایتوں کے مطابق معاویہؓ ہمیشہ بھوک میں مبتلا

رہتے تھے۔ کہا کرتے تھے خدا کی قسم میں کبھی اس لیے کھانے سے ہاتھ نہیں روکتا کہ میرا پیٹ بھر چکا ہوتا ہے بلکہ مجھے اس لیے رکنا پڑتا ہے کہ میرے پاس کھانے کو مزید کچھ نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اس پہاڑی درّے سے ایک شخص ظاہر ہوگا جسے روز آخر ہماری امت سے الگ اٹھایا جائے گا۔ راوی کے مطابق دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اس درّے سے نکلنے والے شخص معاویہؓ تھے بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک کہا گیا کہ جب تم میرے منبر پر معاویہؓ کو پاؤ تو اسے قتل کردو۔ (طبری، ج۷، ص۵۳–۵۸)

مزید ملاحظہ کیجیے صحیح مسلم میں ابن عباس کی یہ روایت (نمبر۲۶۰۴): عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال له اذهب و ادع لی معاویة قال فجئت فقلت هو یاکل قال ثم قال لی اذهب فادع لی معاویه قال فجئت فقلت هو یاکل فقال لا اشبع الله بطنه۔

۳۵۹۔ اخبار عباس کی روایت کے مطابق یحییٰ بن زید کی شہادت ۱۲۵ھ میں عمل میں آئی۔ تب سے ابو مسلم خراسانی کے ظہور تک ان کا جسدِ خاکی صلیب پر خشک ہوتا رہا۔ ملاحظہ کیجیے اخبار العباس (اخبار الدوله العباسیه وفیه اخبار العباس وولده)، بیروت، ۱۹۷۱، ص۲۴۲–۲۴۴: مزید دیکھیے: مقاتل الطالبین لعلی بن حسین ابوالفرج الاسفہانی، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ص۱۵۲–۱۵۸۔ سرائے پل (افغانستان) میں ان کا مزار آج بھی مرجعِ خلائق ہے۔

۳۶۰۔ اہل خراسان کے لیے یحییٰ کی شہادت سانحۂ کربلا سے کم نہ تھی۔ انھیں اس بات کا بڑا قلق ہوا کہ ان کے ملک میں خاندانِ رسالت کا چشم و چراغ اس طرح بے بسی اور اذیت ناکی سے شہید کیا جائے۔ یحییٰ کی مصلوب لاش بھی اہل خراسان کو مستقل دعوتِ مبازرت دیتی رہی ان حالات میں ابو مسلم خراسانی کے ظہور نے ایک عمومی بغاوت کی کیفیت پیدا کردی جو بالآخر اموی حکمرانی کے خاتمہ کا سبب ہوئی۔

ملاحظہ کیجیے۔ اخبار العباس، ص ۲۸۸: مزید دیکھیے۔ ابن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر، بیروت، ۱۹۵۷، ص۲۲۳۔

۳۶۱۔ ملاحظہ کیجیے۔ رسائل الجاحظہ لابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قاہرہ، ۱۹۶۴، ص ۱۵: مزید دیکھیے۔ معجم البلدان لشہاب الدین یاقوت بن عبداللہ الرومی، لیپزگ، ۱۸۶۶–۱۸۷۳ء، ج ۲، ص۴۱۳۔

۳۶۲۔ دیکھیے حوالہ نمبر ۲۱۴۔

۳۶۳۔ مثال کے طور پر خلیفہ منصور معاویہؓ کی سیاسی بصیرت کا قائل تھا۔ چونکہ معاویہؓ کی حیثیت عامۃ المسلمین کے لیے ایک کاتب وحی اور صحابی کی بھی تھی اس لئے اموی حکومت کی سخت تنقید کے باوجود آلِ عباسؓ کے لیے معاویہؓ کے خلاف لب کشائی میں احتیاط لازم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مامون اور معتضد کے علاوہ دوسرے عباسی خلفاء کے عہد میں معاویہؓ کے خلاف لاف و گزاف کا سلسلہ حدّ اعتدال میں نظر آتا ہے۔

۳۶۴۔ کتاب عیون الاخبار لابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، قاہرہ ۱۹۲۵–۱۹۳۰، ج ۲، ص۱۴۰، ۱۴۱۔

۳۶۵۔ کتاب انساب الاشراف لاحمد بن یحییٰ بن جابر البلاذری، مرتب محمد باقر المحمودی، بیروت، ۱۹۷۷، ج ۳ ص ۵۔

۳۶۶۔ کتاب الموضوعات لابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی، مدینہ، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱، مزید دیکھئے: حوالہ ۷، ادراک جلد ۲۔

۳۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۳۲: مزید دیکھئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۶۸۔ اخبار العباس، ص ۱۳۱۔

۳۶۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ کتاب المنمّق فی اخبار القریش لابوجعفر محمد بن حبیب، حیدآباد، ۱۹۶۴، ص ۲۸—۳۱؛ مزید ملاحظہ کیجئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۷۰۔ تاریخ طبری، لائڈن، ۱۸۷۹—۱۹۰۱، ج ۳، ص ۲۱۳۔

۳۷۱۔ طبری، ج ۳، ص ۲۱۴۔

۳۷۲۔ ملاحظہ کیجئے۔ مروج الذہب ومعادن الجوہر لعلی بن حسین بن علی المسعودی، بیروت، ۱۹۶۵—۱۹۶۶، ج ۳، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

۳۷۳۔ کتاب مقالات الاسلامیین لعلی بن اسمٰعیل الاشعری، استنبول، ۱۹۲۹، ص ۲۱: مزید دیکھئے۔ مسعودی، مروج الذہب، ج ۳، ص ۲۳۶۔

۳۷۴۔ خواجہ عباداللہ اختر، خلافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱، حصّہ اول، ص ۱۰۰۔

۳۷۵۔ ملاحظہ کیجئے۔ بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا پہلا فرمان/مکتوب، مورخہ ربیع الاول ۲۱۸ھ، (محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، لاہور، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵—۱۱۸۔)

۳۷۶۔ نائب السلطنت بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا تیسرا خط۔ (محولہ۔ ابوزہرہ، حوالہ مذکور، ص ۱۲۰—۱۲۴)

۳۷۷۔ حوالہ مذکور۔

۳۷۸۔ محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، ص ۱۲۹۔

۳۷۹۔ طبری، ج ۱۱، ص ۲۴۱۔

۳۸۰۔ طبری، ج ۱۱، ص ۴۹۔

۳۸۱۔ کتاب السنہ، ص ۳۵۔

۳۸۲۔ ابتدائی صدیوں میں جب امت مسلمہ میں گروہی اور فرقہ وارانہ شناخت پوری طرح واضح نہ ہوئی تھی تشریح وتعبیر کی بنیادوں پر قائم ہونے والے گروہ اپنے تشخص کے لیے مختلف اصطلاحوں کا سہارا لیتا۔ کوئی خود کو اہل العدل والاستقامہ کہتا تو کوئی اپنے آپ کو اہل السنۃ کی حیثیت سے پیش کرتا۔ مخالفین کو مرجیہ، قدریہ، اہل الرائے کے نام سے مطعون کیا جاتا۔ احمد بن حنبل، جو اپنے استاد امام شافعی سے حد درجہ متاثر تھے، خود کو اہل السنۃ والجماعۃ ولآثار بتاتے۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اصطلاح جو آگے چل کر مسلمانوں کے سوادِ اعظم پر منطبق ہونے لگی، اس کا واقعی موجد کون ہے۔ البتہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی اہل السنۃ اور اہل الرائے کی

باہمی چپقلش سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ شافعی کی کوششوں کے نتیجے میں جب روایت کو علم کلام اور اہل الرائے پر سبقت حاصل ہوگئی تو علمائے آثار کی سماجی قدر و منزلت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا اور جب ہی اس رویہ کو غالب فکری رجحان کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ مامون کے مکتوب میں ایسے لوگوں پر تنقید ملتی ہے جنھوں نے خود کو منصب سنت پر فائز کر رکھا ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ہی اہل الحق والدین والجماعۃ ہیں۔ (نسبوا انفسهم الى السنة) البتہ مامون یا احمد بن حنبل کے عہد میں سوادِ اعظم کے لیے اہل سنت کی اصطلاح کا استعمال پوری طرح مخصوص نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اشعری کے مقالات میں اہل السنۃ واصحاب الحدیث، اہل السنۃ والاستقامہ جیسی متبادل اصطلاحوں کا یکساں استعمال ملتا ہے۔

۳۸۳۔ قرآن مجید میں ﴿محمد الرسول الله والذين معهٗ﴾ کی آیت سے وہ اصحاب رسولؐ مراد ہیں جنھیں آپؐ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا تھا اور جنھوں نے اپنا سب کچھ اس مشن میں نچھاور کر دیا تھا۔ وہ لوگ جنھوں نے ابتدائی ایام میں رسولؐ اللہ کی بھرپور حمایت کی ان کا درجہ بعد والوں کو حاصل نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقتلوا (۵۷:۱۰) اور اسی سبب ﴿السابقون الاولون من المهاجرين والانصار﴾ کو خصوصی فضل کا باعث سمجھا گیا ہے۔ یہ ایک اصولی موقف ہے جس کی بنیاد مشن سے وابستگی پر رکھی گئی ہے کسی قرابت داری، جغرافیائی، لسانی یا نسلی حوالے پر نہیں۔

مسلمانوں میں سیاسی نزاع نے جب ماحول کو پراگندہ کرنا شروع کیا تو یہ بات بھی بحث کا موضوع بن گئی کہ کبار صحابہ میں کسے کس پر فضیلت حاصل ہے، حضرت علیؓ کی قرابت داری خلیفۂ اول کے مقابلہ میں ان کے استحقاق خلافت کے لیے کافی ہوسکتی تھی یا نہیں اور پھر شیخین کی حکومت کے بعد صحابہ میں علیؓ کی فضیلت مسلّم تھی یا عثمانؓ کو ان پر ترجیح دینا انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ امام ابوحنیفہ، حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فضیلت دیتے ہیں جبکہ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے بعد تمام صحابہ یکساں مرتبہ کے حامل ہیں۔ امام احمد نے اس قسم کے پیچیدہ اختلافات جو تاریخ کی مختلف تعبیرات کے پروردہ تھے، کا حل یہ نکالا کہ آپ نے خلفائے ثلاثہ کے بعد علیؓ کو چوتھے مقام پر رکھا کہ وہ اصحابِ شوریٰ میں تھے اور ان کی خلافت کو خلافتِ شرعیہ قرار دیا۔ ان کے بعد بقیہ اصحابِ شوریٰ کی درجہ بندی کی۔ اس طرح بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ امام احمد نے کبار صحابہ کے سلسلہ میں ایک اصولی موقف کو اصولی بنیادوں پر ہمیشہ ہمیش کے لیے فیصل کر دیا ہے لیکن یہ درجہ بندی بھی بنیادی طور پر تاریخ کو تقدیسی طور پر پڑھنے کی کوشش تھی کہ اگر واقعتاً تاریخ میں خلافت کے حوالے سے اصحاب نبیؐ کی ترتیب مختلف ہوتی یا حضرت عثمانؓ کی جگہ اصحابِ شوریٰ میں سے کسی اور کا تقرر عمل میں آتا تو یقیناً فضیلت کی یہ مہر مختلف ہوتی۔ تاریخ کو تقدیس کے طور پر پڑھنے کی یہ لے اصولی طور پر صحت مند نہیں تھی کجا کہ اسے راسخ العقیدگی کے بیان پر محمول کیا جانے لگے۔

اصحاب رسولؐ کی ان مراتب بندیوں سے متنازع سیاسی امور پر چلنے والی زبانیں جب بند نہ ہوسکیں تو الصحابہ کلھم عدول جیسی روایتوں سے سبّ وشتم کا زور توڑنے کی کوشش کی گئی۔ یقیناً یہ فی نفسہٖ ایک مستحسن کوشش تھی لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے سنّی فکر میں تصورِ صحابہ کو بڑی وسعت عطا کر دی گئی۔ کہاں تو قرآن کا یہ بیان جو ان لوگوں کو فضیلتِ صحابہ سے مشرف کرتا ہے جو واقعتاً معہٗ کے مصداق ہوں اور کہاں بخاری جیسے محدث کا یہ خیال کہ جس کسی نے بھی ایمان کی حالت میں رسولؐ کو دیکھا ہو وہ صحابی ہے۔ امام احمد نے کتاب المناقب (ص ۱۶۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آپؐ کی صحبت مبارک میں ایک سال یا ایک مہینہ یا ایک دن یا ایک گھنٹہ رہنے کا موقع ملا ہو اس کا شمار اصحابِ رسولؐ میں ہوگا خواہ اس نے آپؐ کی زبان سے ایک ہی لفظ کیوں نہ سنا ہو۔ حتٰی کہ جس شخص نے آپؐ کے سراپا کو ایک نظر دیکھا وہ بھی صحابی ہے۔ تصورِ صحابہ کو اس قدر وسعت دینے سے ہوسکتا ہے وقتی طور پر جری زبانوں کو لگام دینے میں مدد ملی ہو البتہ آگے چل کر اہل سنت کے نزدیک اس شخص کو بھی صحابی کہا جانے لگا جو آپؐ کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوا ہو خواہ وہ عقل وادراک نہ رکھتا ہو جیسا کہ بعض لوگ محمد بن ابی بکر کو صحابی قرار دیتے ہیں جو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت صرف تین ماہ کے تھے۔ اہل تصوف نے اس سلسلہ کو کچھ اور وسعت دی۔ انھوں نے اویس قرنی کو بھی صحابیِ رسولؐ قرار دے ڈالا جو بقول ان کے رسولؐ اللہ سے تعلق خاطر رکھتے تھے اور جنھیں اپنی والدہ کی بیماری کے سبب رسولؐ اللہ کی خدمت میں حاضری کا موقع نہ مل سکا۔

۳۸۴۔ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۳، باب مناقب عثمانؓ بن عفان من کتاب بدء الخلق۔

۳۸۵۔ طبقات الحنابلہ، ج ۱، ص ۲۹۲۔

۳۸۶۔ تاریخ الخلفا، ص ۱۶۰۔

۳۸۷۔ منھاج السنۃ، ج ۲، ص ۱۴۹۔

۳۸۸۔ البدایہ، ج ۱۰، ص ۴۲

۳۸۹۔ تفضیلِ آلِ فاطمہؓ کی پہلی آہٹ ہمیں نفس ذکیہ کے مکتوب بنام خلیفہ منصور میں ملتی ہے۔ نفسِ ذکیہ نے اپنے استحقاقِ خلافت پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ہمارے والد علیؓ وصی اور امام ہیں، نبیوں میں ہمارے والد محمدؐ دیگر انبیا سے افضل ہیں، رسولؐ اللہ کی بیٹیوں میں سب سے بڑھ کر فاطمہؓ سیدۃ النساء العالمین ہیں اور مولودینِ اسلام میں حسن وحسین جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ آگے چل کر فاطمی خطبے میں ان خیالات کی شمولیت اور ان کی کثرتِ اشاعت کے سبب یہ خیالات سنّی خطبے کا بھی جز بن گئے۔

مکتوب محمد الارقط بن عبداللہ الحسنی (نفس ذکیہ) بنام خلیفہ ابوجعفر منصور، حوالہ مذکور۔

۳۹۰۔ ان الدعاء علی الاجمالِ انما یتناول العباسی تقلیدا فی ذلك لما سلف من الامر ولا یحفلون بما وراء ذلك من تعیینه التصریح باسمه (مقدمہ ابن خلدون)۔ مزید دیکھئے: حوالہ ۳۴۷۔

۳۹۱۔ زینبؓ، رقیہؓ اور ام کلثومؓ کو فاطمہؓ کا سا مقام نہ عطا کئے جانے کا سبب یہ ہے کہ، جیسا کہ بعض علمائے اہل تشیع کا خیال

ہے، رسولؐ اللہ کی یہ صاحبزادیاں بیٹیاں نہیں بلکہ ربیبہ تھیں۔ حالانکہ قرآن مجید خود اس بات پر گواہ ہے کہ صرف فاطمہؓ رسولؐ اللہ کی اکیلی بیٹی نہیں تھیں: ﴿یاایھاالنبی قل لازواجك وبناتك﴾ (۳۳:۵۹)۔ تاریخی مصادر سے بھی اس بات کی تصدق ہوتی ہے کہ زینبؓ رسولؐ اللہ کی سب سے بڑی بیٹی تھیں۔ سفر ہجرت کے دوران اونٹ سے گر گئی تھیں جس کے سبب ان کا حمل ساقط ہوگیا تھا۔ اسی حادثے کے جان لیوا اثرات سے بالآخر آپؓ کی موت ہوگئی۔ آپؓ کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ اور صاحبزادی امامہؓ مدینہ میں اپنے نانا کے گھر میں پرورش پاتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کے شوہر فتح مکہ سے کچھ پہلے مسلمان ہوکر مدینہ آگئے۔ امامہ چھوٹی بچی تھیں جو سجدہ کی حالت میں کبھی آپؐ کی پیٹھ پر چڑھ جاتیں۔ فتح مکہ کے موقع پر جب آپؐ کی سواری مکہ میں داخل ہورہی تھی تو آپؐ کے یہ نواسے علی بن زینبؓ سواری پر آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ جنگِ یرموک میں علی بن ابوالعاصؓ کو عین عالم شباب میں شہادت نصیب ہوئی۔ سیدہ زینبؓ کی موت سے پہلے ہی رقیہؓ اور ام کلثومؓ رحلت فرما چکی تھیں۔ اس اعتبار سے سیدہ فاطمہؓ رسولؐ کی زندگی میں ان کی آخری نشانی کے طور پر باقی رہ گئی تھیں۔ وحی اور تاریخ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ چاروں بہنیں رسولؐ اللہ کی حقیقی بیٹیاں تھیں۔

۳۹۲۔ ابن نباتہ (متوفی ۳۷۴ھ) ان ابتدائی مصنفین میں ہیں جنھوں نے خطبوں کی باضابطہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان کا پورا نام ابی یحیٰ عبدالرحیم بن محمد اسمٰعیل بن نباتہ تھا۔ ابتداً بغداد میں رہے جہاں انھیں منہج البلاغۃ کے مصنف شریف رضی اور شریف مرتضٰی کی تربیت کا شرف حاصل ہوا۔ بعد میں بنوحمدان کی شیعہ حکومت سے وابستہ ہوگئے تھے۔ ان کے خطبات مسجع اور مقفع نثر کا شاہکار ہیں۔ اب تک آلِ بیت اور بالخصوص پنجتن کی فضیلت کا جو چرچا زبانی خطبوں میں رواج پاچکا تھا، ابن نباتہ کی تصنیفی کاوشوں نے اسے ہمیشہ ہمیش کے لیے خطبے کا حصّہ بنادیا۔ ملاحظہ کیجئے: خطباتِ دوازدہ ماہی، ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور، ۱۳۸۰ھ۔

۳۹۳۔ المقدیسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ۳۷۔

۳۹۴۔ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص ۲۶۸ (حوالہ مذکور)

۳۹۵۔ مراد ہیں ایچ اے آر گب، ملاحظہ کیجئے۔

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Beirut, 1975, p.12

۳۹۶۔ George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in the Eleventh Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 24, no. 1 (1961), p.30.

۳۹۷۔ بنوامیہ جو بزور بازو امت پر مسلط ہوگئے تھے اپنے مخالفین کی زبان بندی کے لیے آمنا بالقدر خیرہ و شرہ کا سہارا لیتے اور یہ باور کراتے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے سو ہمیں صورت حال پر شکوہ نہیں کرنا چاہیے۔ معبد جہنی جسے مورخین نے خاصا مطعون کر رکھا ہے دراصل ان حوصلہ مند لوگوں میں تھے جو اس صورت حال پر

خاموشی اختیار نہ کر سکے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب وہ حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک تھے انھوں نے حسن بصری سے استفسار کیا کہ بنوامیہ جو قضا وقدر کا عذر پیش کرتے ہیں اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ حسن بصری نے کہا: یہ خدا کے دشمن ہیں، جھوٹے ہیں۔ معبد نے اصلاحِ احوال کے لیے جو کوشش کی اس میں انھیں شہادت نصیب ہوئی۔ (میزان العتدال، ذہبی، ص ۱۲) کچھ یہی صورتِ حال غیلان دمشقی کے ساتھ پیش آئی جسے مورخین نے فرقہ قدریہ کے ساتھ محسوب کر رکھا ہے۔ حشام کے عہد میں غیلان کو بغاوت کے جرم میں اپنی جان گنوانی پڑی۔

ایک بار جب کلامی انداز سے بحث ومباحثہ کا رواج چل نکلا تو پھر متن قرآن کی تعبیرات بھی اس رویّے سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں، جہاں خدا کا عرش پر متمکن ہونا یا قیامت کے دن فرشتوں کے جلو میں آنا، نے ان مسائل کو جنم دیا کہ یہ اسلوب بیان حقیقی معنیٰ کو مراد ہیں یا مجازی۔ حقیقی معنیٰ مراد لینے والوں نے جس میں اشعریہ اور محدثین دونوں شامل ہیں، انھوں نے اس حد تک غلو کیا کہ ان پر مجسّمہ اور مشبّہہ کے الزامات لگائے گئے اور جنھوں نے اسے مجازی سمجھا جس میں معتزلہ سرفہرست ہیں، انھیں منکرین صفات قرار دیا گیا۔ دیکھا جائے تو اس مجازی اور حقیقی discourse کے پیچھے بھی بنیادی طور پر سیاسی نزع کی کارفرمائی تھی۔ ذات وصفات کی بحث، ایک کو دوسرے سے الگ سمجھنا یا دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم قرار دینے سے آگے چل کر اس سوال نے جنم لیا کہ ایمان میں اعمال بھی داخل ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرزِ فکر نے خدا کی ذات کے سلسلے میں ہی نہیں بلکہ انسان کے اپنے اختیار کے سلسلے میں بھی مشکل سوالوں کو جنم دیا۔ ﴿قل كل من عند الله﴾ جیسی آیت کے مقابلے میں ﴿ما اصابك من سيةٍ فمن نفسك﴾ جیسی آیتیں لائی گئیں۔ اور اس طرح عین متن قرآنی کی بنیادوں پر مختلف متحارب فرقوں کے قیام کا جواز پیدا ہو گیا۔ قدم عالم اور حدث عالم سے جو بحث چلی تھی وہ بالآخر ان فلسفیانہ گرداب میں الجھ گئی جو ہماری دانشوانہ تاریخ میں غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

۳۹۸۔ الرسالہ کی تصنیف عبدالرحمٰن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) کی ایماء پر عمل میں آئی تھی جس نے شافعی سے ایک ایسے علمی منہج کی تدوین کی درخواست کی تھی جو کتاب وسنت کے احکام کو سابقہ نظائر، اجماع اور ناسخ ومنسوخ کی روشنی میں عام لوگوں کی رہنمائی کر سکے۔ کہتے ہیں کہ عبدالرحمٰن مہدی کو جب اس کا مسودہ ملا تو وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ وہ اسے الٹتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا کہ کاش یہ مختصر بھی ہوتا، لو كان اقل ليفهم۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن العماد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ۸ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۳۱، ج ۲، ص ۱۰۔

مزید دیکھئے۔ ابواسحاق الشیرازی، طبقات الشافعیہ، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۷-۱۹۶۴، ج ۲، ص ۱۳-۱۱۲۔

۳۹۹۔ الاشعری كتاب الابانه عن اصول الديانه، قاہرہ، ۱۳۴۸، ص ص ۹-۸۔

۴۰۰۔ غزالی نے تفرقہ بین الاسلام والزندقہ میں احیاء العلوم کی مخالفت کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ اشعری عقیدے سے بال برابر انحراف کو بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ علامہ سبکی نے اس صورتحال کی گواہی طبقاتِ

شافعیہ (٦/۱۱۴) میں ان الفاظ میں دی ہے۔ والقوم اعنی الاشاعرة لاسیما المغاربة منهم یستصعبون هذا الصنع ولا یرون مخالفة ابی الحسن فی نقیر ولا قطمیر۔ کلامی طرزِ فکر، قیل قال اور موشگافیوں کا جبر اتنا سخت تھا کہ ان از کار رفتہ مسائل سے واقفیت مدارِ علم قرار پایا۔ اس جبر کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے غزالی نے لکھا:

> ان یحصل بالأدلة الوهمیّة الکلامیّة المبنیة علی امور مسلمة مصدق بها لاشهارها بین اکابر العلماء وشناعة انکارها ونفرة النفوس عن ابداء المرأفیها. وهذا الجنس ایضاً یفید فی بعض الأمور وفی حق بعض الناس تصدیقاً جازماً بحیث لا یشعر صاحبه بامکان خلافه اصلاً. (الجام العوام عن علم الکلام، ص۷۹)

اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہمی ہیں۔ اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں، جن کی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے، اور ان سے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اور اگر کوئی ان میں شک وشبہ کرے تو لوگ اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔

لیکن اس احتجاج کے باوجود غزالی بھی ان مسائل سے اپنا دامن نہ بچا سکے بلکہ انھوں نے اشاعرہ کے محض عقائد کو جوں کا توں قبول کر لینے میں ہی عافیت جانی۔

۴۰۱۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں اس واقعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: شرح عقائد نسفی (انگریزی ترجمہ Earl Edgar Elder, Columbia University Press, New York, 1950, p. 9.)

۴۰۲۔ اشعری کا وہ سلسلۂ تلامذہ جس نے مسلم ذہن پر گہرے اثرات مرتب کئے، ان میں سے چند نام اس طرح ہیں:

- ابوسہل صعلوکی
- ابوبکر قفال
- حافظ ابوبکر جزجانی
- ابوعبداللہ طائی
- ابوزید مروزی
- ابوالحسن باھولی

اور پھر شاگردوں کی دوسری نسل جن میں

- ابوبکر باقلانی
- ابواسحاق اسفرائنی
- ابوبکر بن فورک

شامل ہیں اور پھر تیسری پیڑھی میں خود امام الحرمین کی شمولیت سے اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اشعری جن کی

تربیت کبھی اعتزال کے گود میں ہوئی تھی ان کے اثرات کس طرح آگے چل کر سلیم الفکری اور روایت کا علامیہ بن گئے۔

۴۰۳۔ کتاب المواقف، شرح الجز جانی، ج ۳، ص ۱۹۹۔

۴۰۴۔ امام رازی، تفسیر کبیر، بذیل قصہ ہارت و ماروت۔

۴۰۵۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اہل سنت کے متفقہ عقیدے کے طور پر ان امور کا ذکر کیا ہے کہ خدا انسان کو تکلیف ماالایطاق دے سکتا ہے۔ انه يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق مالا يطيقونه۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھے۔ انه تعالیٰ يفعل بعباده مايشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده اسے اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ بغیر کسی جرم کے مخلوق کو عذاب دے اور ضروری نہیں کہ اس عذاب کے بدلے اسے آنے والے دنوں میں ثواب سے نوازا جائے۔
ان الله عزوجل ايلام الخلق و تعذبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق۔

۴۰۶۔ ابن اثیر، کامل فی التاریخ، ذیل واقعات ۴۶۶۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ماتریدی اور اشعری عقائد میں محض اسلوب اور لب ولہجہ کا فرق ہے اور یہ کہ اشعریت چونکہ ماتریدیت کا بھی احاطہ کرتی ہے اس لیے ماتریدیت کا علیحدہ تشخص رفتہ رفتہ پسِ پردہ چلا گیا حالانکہ ماتریدی بعض بنیادی کلامی مسائل میں اشعری کے مخالف ہیں مثلاً وہ اشیاء کے حسن وقبح کو عقلی نہیں سمجھتے۔ اشعری کے برخلاف وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق دیتا ہے۔ وہ اس خیال کے بھی قائل ہیں کہ خدا ظلم کرسکتا ہے اور یہ کہ اس کے تمام افعال مصالح پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ وہ بنیادی اختلافات ہیں جو اشعری اور ماتریدی مدرسۂ فکر میں پائے جاتے ہیں۔ بعضوں نے ان کے اختلاف کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے۔ علامہ حسن بن یونس البیاضی کے مطابق ان دو شارحین کے مابین کوئی پچاس مسئلوں پر اختلاف ہے۔ (شرح احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۲) لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ماتریدی اپنی تمام تر حنفیت کے باوجود عقائد کی تشریح وتاویل میں مرکزی اسٹیج پر وہ جگہ نہ پا سکے جسے اشعری کو بوجوہ مسلم فکر میں حاصل ہوگئی۔

۴۰۷۔ مقریزی، تاریخ مصر، ج ۲، ص ۳۵۸۔

۴۰۸۔ سیر النبلاء ج پانزدہم (محولہ مولوی محمد یونس، ابن رشد، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۳۴۲ھ)۔

۴۰۹۔ وکیع بن الجراح سے منقول ہے۔ من زعم ان القرآن محدث فقد كفر۔ شافعی کے شاگرد مزنی کا قول ہے۔ من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: والقران كلام الله تكلم به، ليس بمخلوق ومن زعم ان القران مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم ان القران كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوق فهو اخبث من قول الاول، ومن زعم ان الفاظنابه، وتلاوتنا له مخلوقة، والقران كلام الله فهو جهمى، ومن لم ئكفر هئولاء القوم فهو مثلهم۔

(العقیدة للامام احمد بن حنبل بروایة عبدوس العطار، المطبوع مع العقیدة بروایت ابی بکر الخلال، دمشق، ۱۹۸۸ء، ص۷۹۔

۴۱۰۔ امام بخاری سے منقول ہے: نظرت فی کلام الیهود والنصاریٰ والمجوس فما رأیت قوماً اضل فی کفرهم من الجهیمة وانی لاستجهل من لایکفرهم ۔ حوالہ مذکور

۴۱۱۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: لورأیت رجلا علی الجسرو بیدیسیف یقول القرآن مخلوق ضربت عنقه حوالہ مذکور۔

۴۱۲۔ المناقب، ص۱۵۹،

۴۱۳۔ محولہ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص۲۴۰۔

۴۱۴۔ ابن حجر نے شہرستانی کے بارے میں الخوارزمی کا یہ قول نقل کیا ہے: لو لا تخبطه فی الاعتقاد ، ومیله الی اهل الزیغ والالحاد لکان هو الامام فی الاسلام۔ ابن حجر، لسان المیزان، ج۵، ص۲۶۳۔

۴۱۵۔ ذہبی نے میزان العتدال میں لکھا ہے کہ مرجیۂ بہت بڑے علماء کا مذہب ہے۔ اس قول کے قائلین پر داروگیر نہ کرنی چاہیے: الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء ولاینبغی التحامل علی قائله، وهذا الارجاء معناه تاخیر امر المئومن المذنب الی الله تعالی فی الاخرة ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ (میزان الاعتدال، ج۳، ص۶۷)

۴۱۶۔ قرآن مجید میں ایسی آیات کی کمی نہیں جو عقیدہ عصمت انبیاء کے مغائر ہے۔ مثلاً حضرت آدمؑ کے بارے میں یہ قرآنی بیان وعصیٰ آدم ربه فغوی ثم ربه فتاب علیه وهدیٰ یا حضرت ابراہیمؑ کا یہ فرمانا انی لا احب الافلین یا خود آپؐ کے بارے میں یہ ارشاد ربّی ووجدك ضالا فهدی اسی خیال پر دال ہے کہ عالم بشریت کا اسوۂ حسنیٰ بھی اسی انسانی خمیر سے اٹھایا گیا ہے۔ غزالی کے عہد تک انبیاء کو الوہی صفتی کا حامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گو کہ شیعوں کے مختلف غالی طبقے اپنے ائمہ کے سلسلے میں اس قسم کے التباسات کا شکار تھے۔ احیاء العلوم میں غزالی نے آیت قرآنی لیغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وماتاخر سے اس خیال پر دلیل قائم کی ہے کہ گناہ اور وسوسۂ شیطانی سے انبیاء تک نہ بچ سکے: ''کوئی شخص اعضا کے گناہ سے خالی نہیں کیونکہ اعضا کے گناہ سے تو انبیا تک نہ بچ سکے۔ قرآن وحدیث میں انبیاء کی خطاؤں اور ان کی توبہ اور خطاؤں پر گریہ وزاری کا مذکور موجود ہے۔ اگر بعض اوقات انسان اعضا کے گناہ سے محفوظ بھی رہے تو دل سے قصد گناہ سے نہ بچے گا۔ اور اگر دل میں بھی قصد نہ ہوگا تو وسوسۂ شیطان سے نہ بچے گا کہ وہ خیالات پریشان دل میں پیدا کرتا ہے اور اس سے یادالٰہی سے غفلت پیدا ہوتی ہے اور اگر وسواس سے بھی خالی رہے تو اس بات سے نہیں بچ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کی واقفیت میں غفلت اور قصور ہو اور یہ سب باتیں نقصان کی ہیں۔ اور ہر نقصان کا کوئی سبب ہے اور اس نقصان کو چھوڑنا اور اس کی ضِد نفع کو اختیار کرنا توبہ کی غرض ہے اور کسی انسان کے متعلق یہ تصوّر نہیں ہوسکتا کہ وہ اس نقصان سے خالی ہے

(آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ ما عرفناك حق معرفتك) البتہ مقدار نقصان کے بارے میں لوگ مختلف الرائے ہیں، اصل نقصان کچھ نہ کچھ ہر ایک میں موجود ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں کہ انه لیغان علی قلبی حتی استغفرالله فی الیوم و اللیلة سبعین مرة۔ (رواہ مسلم) اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو بزرگی عطا فرمائی۔ ارشاد فرمایا: لیغفرلك الله ماتقدم من ذنبك و ماتاخر۔ جب ایسے عالی شان نبی کا یہ حال ہو تو دوسروں کا کیا ہوگا۔'' (غزالی، احیاء العلوم، ج ۴، باب اول توبہ کے بیان میں)

۴۱۷۔ تفسیر مدارک میں حضرت عثمانؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ رسولؐ اللہ کا سایہ نہیں ہوتا تھا مبادا اس پر کسی شخص کا پیر پڑ جائے اور بے حرمتی کا مرتکب قرار پائے۔ خصائص کبریٰ میں زکوان تابعی کے حوالے سے بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ سورج یا چاند کی روشنی میں آپؐ کا سایہ نہیں دیکھا جاتا تھا۔ قاضی عیاض نے الشفاء میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ رسولؐ اللہ کے سایہ کا نہ ہونا اس سبب سے تھا کہ آپؐ نور سے تخلیق کئے گئے تھے۔ علمائے متاخرین میں مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں، عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوہ میں اور شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ علمائے اہل سنت کے اس موقف کا غالباً سبب یہ ہے کہ نسفی جنھیں امام عقائد کی حیثیت حاصل ہے، وہ سایۂ رسولؐ کے عدم وجود کے قائل تھے۔

۴۱۸۔ الجام العوام میں غزالی نے ید، وجہہ اور عین وغیرہ کو مجازی معنیٰ پر محمول کیا ہے۔ غزالی کی ان تعبیرات کو اس حد تک قبول عام مل گیا کہ آج بہت سے لوگ اسے اشعری کی تعبیر پر محمول کرتے ہیں۔ غزالی جو اشعریت کی توسیع ہیں انھوں نے احیاء العلوم میں اسلام کا ایک عوامی قالب دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے ذات الٰہی، افعال الٰہی سے متعلق اصول عشرہ متعین کئے اور انھیں ایمانیات کا مدار قرار دیا۔ اس کے علاوہ قیامت، منکر نکیر، عذاب قبر، میزان قیامت، پل صراط، جنت و جہنم، احکام امامت، فضیلت صحابہ بترتیب خلافت، شرائط امامت اور غیاب امام عادل کی شکل میں سلطان وقت کے احکام کی پیروی کو مومنین پر لازم قرار دیا۔ گو کہ غزالی اس خیال کے بھی قائل رہے کہ اسرار شریعت عام لوگوں پر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔ البتہ اشعریت کی عوامی تائید اور شہرت کے سبب اسے رفتہ رفتہ دین کے حتمی قالب کی حیثیت حاصل ہوگئی۔

۴۱۹۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، بیروت، ۲۰۰۵ء، ص ۳۵۵۔

۴۲۰۔ حدیث سفینہ: ''میرے اہل بیت کی مثال سفینۂ نوح کی ہے جو اس میں سوار ہوگیا اس نے نجات پائی اور جو اس سے دور رہا وہ غرق ہوگیا۔'' درج ذیل سنّی ماخذ میں یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ مذکور ہے۔

مستدرک (الحاکم) ج ۲، ص ۳۴۳۔ حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ج ۴، ص ۳۰۶۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۱۹۔ درالمنصور (سیوطی)، ذیل آیت ۲/۵۸؛ کنز العمال (المتقی)، ج ۱، ص ۲۵۰۔ مجمع الزوائد (الہیثمی)، ج ۹، ۱۶۷۔

۴۲۱۔ حدیث مقاتلہ: ''علیؓ پر خدا کی رحمت ہو۔ بارالٰہا حق ہمیشہ علیؓ کے ساتھ رکھیو'' درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

ترمذی، ج ۲، ص ۲۹۸۔ مستدرک (الحاکم)، ج ۳، ص ۱۱۹۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۴، ص ۲۱۔ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۳۴۔ کنز العمال، ج ٦، ص ۱۵۷۔

۴۲۲۔ حدیث نور: ’’خلق آدمؑ سے چودہ ہزار سال پہلے میں اور علیؓ خدا کے حضور میں بشکل نور موجود تھے۔ جب خدا نے آدمؑ کی تخلیق کی تو اس نے اسے دو حصوں میں تقسیم کیا ایک حصّہ میں ہوں اور دوسرا حصّہ علیؓ۔‘‘ درج ذیل سنّی ماخذ میں مذکور ہے۔

احمد بن حنبل نے فضائل میں، سبط ابن الجوزی نے تذکرۃ الاخواص میں اور المحب الطبری نے ریاض النادرہ میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۳۔ حدیث الرایہ: ’’کل میں ایک ایسے شخص کو علم دوں گا جس کے ہاتھوں پر خدا خیبر فتح کرے گا۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسولؐ اس اسے محبت کرتا ہے۔‘‘

مسلم نے کتاب الجہاد والسیر میں، الحاکم نے مستدرک میں، ابن حنبل نے مسند میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں، نسائی نے الخصائص میں، متقی نے کنز العمال میں اور بیہقی نے سنن میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۴۔ بخاری اور مسلم میں حسنؓ و حسینؓ کو سیدا شباب اهل الجنة قرار دینے والی کوئی حدیث نہیں ملتی اور نہ ہی فاطمہؓ کے سیدة النساء اهل الجنة کا کوئی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ البتہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کے حوالے سے الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة کا قول رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے غیر ثقہ ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے راویوں میں یزید بن ابی زیاد کا نام شامل ہے جو تشیع میں اپنے غلو کے لیے معروف ہیں۔ ملاحظہ کیجئے میزان العتدال، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۴۲۵۔ ابن عربی نے فتوحاتِ مکّیہ میں سورۃ فتح کی آیت انا فتحنا لك فتحا مبيناً ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر..... الخ۔ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس بشارت کے مستحق قیامت تک آنے والی تمام اولادِ فاطمہؓ ہیں۔ فدخل الشرفاء اولاد فاطمه كلهم ومن هو من اهل البيت الى يوم القيامة فى حكم هذه الاية من الغفران فهم المطهرون اختصاصاً من الله وغاية بهم ولا يظهر حكم هذا الشرف لاهل البيت الا فى الدار آخرة فانهم يحشرون مغفورلهم۔

۴۲٦۔ احمد بن حجر الھیتمی المکی نے اپنی کتاب الصوائق المحرقہ میں ایسی خوش کن روایتیں نقل کی ہیں جس سے اس امر پر دلیل لانا مقصود ہے کہ جنت ذریت فاطمہؓ کے لیے مخصوص ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔

رسولؐ اللہ نے حضرت علیؓ سے فرمایا پہلے چار لوگ جو جنت میں داخل ہوں گے وہ میں، تم، حسن اور حسین ہوں گے۔ اور ہمارے پیچھے پیچھے ہماری اولاد ہوگی اور ہماری اولاد کے پیچھے ہماری بیویاں ہوں گی اور دائیں بائیں ہمارے شیعہ ہوں گے۔ (الصوائق المحرقہ، ص ۱۱۰)۔

اصل متن ملاحظہ ہو۔ انه صلى الله عليه وسلم قال لعلى ان اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت

والحسن والحسین وذرارینا خلف ظھورنا وازواجنا خلف ذرارینا و شیعتنا عن ایماننا وشمائلنا۔

۴۲۷۔ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن مسعود سے یہ تشہد منقول ہے۔ التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیك ایھاالنبی ورحمة الله وبرکاتهٗ السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین۔ اشھد ان لا اله الا الله واشھد ان محمد عبدهٗ ورسولهٗ۔

ابن عباس سے منقول مسلم میں تشہد بعض لفظی اختلاف کے ساتھ اس طرح ہے۔

التحیات المبارکات الصلوات لله سلام علیك ایھا النبی ورحمة الله وبرکاتهٗ سلام علینا وعلیٰ عباده الصالحین۔ أشھد ان لا اله الا الله وأشھد ان محمدا رسول الله۔

البتہ نماز میں دوسری تشہد (درود) کی شمولیت ان روایتوں کے سہارے ہے جن میں رسولؐ اللہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ جو شخص نماز میں مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجتا خدا اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔ (سنن دار قطنی)۔ ایک روایت میں رسول اللہ سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ جب تک مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجا جائے گا اس وقت تک دعا محجوب رہے گی (صوائق المحر قہ، ص ۸۸)۔ بلکہ حضرت علیؓ سے منسوب ایک روایت میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ہر وہ دعا محجوب ہے جس میں محمدؐ اور آلِ محمدؐ پر درود نہ ہو۔ (فیض القدیر، ج ۵، ص ۱۹ اور کنز العمال، ج ۱، ص ۱۷۳)

۴۲۸۔ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں آیتِ ختم نبوت کی تشریح میں لکھا ہے:

ان النبوة التی انقطعت بوجود رسول الله صلی الله علیه وسلم ھی نبوة التشریع لا مقامھا فلا شرع یکون ناسخا لشرعه صلی الله علیه وسلم ولا یزید فی شرعهٖ حکمًا اخر وھذا معنی قولهٖ صلی الله علیه وسلم ان الرسٰلت والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی ای لانبی یکون علی شرع یخالف شرعی بل اذا کان یکون تحت حکم شریعتی. (فتوحاتِ مکیہ، جلد دوم، ص ۳)

۴۲۹۔ ملا علی قاری، موضوعات کبیر، ص ۵۹۔

۴۳۰۔ عبدالقادر جیلانی کا موقف ہے: ان الحق تعالی یخبرنا فی سرائرنا معانی کلامهٖ و کلام رسوله ویسمّی صاحب ھذا المقام انبیاء الاولیاء". (الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد الاکابر، جلد ۲، ص ۲۵، وشرح الشرح العقائد نسفی حاشیہ ۴۴۵)۔

۴۳۱۔ بقول عبدالکریم الجیلی۔ ان کثیراً من الانبیاء و نبوته نبوةالولایةِ کالخضر فی بعض الاقوال و کعیسیٰ اذا نزل الی الدنیا فانه لا یکون له نبوة التشریع و کغیره من بنی اسرائیل (الانسان الکامل، ص ۸۵)۔

۴۳۲۔ عبدالوہاب شعرانی کا اصرار کہ

فان مطلق النبوة لم ترفع وانما ارتفع نبوة التشریع فقط (الیواقیت والجواہر، ج ۲، ص ۳۵)

۴۳۳۔ شاہ ولی اللہ، تفہیمات الٰہیہ، بتصحیح وتحشیہ، غلام مصطفیٰ القاسمی، حیدر آباد، پاکستان، ج ۲، ص ۸۵۔

باب چہارم

ربّانی تصورِ حیات کی تشکیلِ نو

﴿قل انّنی ھدانی ربی الی صراط المستقیم دیناً قیماً ملة ابراھیم حنیفا﴾

انسان، کائنات اور ربّ کائنات کے باہمی رشتوں کی تفہیم وتعبیر سے تصورحیات کی مختلف جہتیں وجود میں آتی ہیں۔ ان رشتوں کا ادراک اگر حقیقت پر مبنی ہو تو اس کی تائید میں خود خدائے لم یزل پکار اٹھتا ہے کہ ﴿شھد الله انه لا الـه الا ھو﴾ گویا توحید محض ایمان واعتقاد کا نام نہیں بلکہ ایک ایسے رویہ کی تشکیل سے عبارت ہے جو عقل اور ماورائے عقل کے امتزاج سے کائنات میں انسان کا صحیح مقام متعین کر سکے۔ گزشتہ اسباق میں ہم نے کسی قدر اس خیال کی وضاحت کی ہے کہ وحیِ ربانی کے نزول کے نتیجے میں انسانی تہذیب کی ہیئت کس طرح بدلنے لگی۔ خدا کی اس پراسرار کائنات میں حاملینِ رسالۂ محمدی اس اعتماد سے سرشار پائے گئے کہ وہ اس کائنات کے امین ہیں اور یہ کہ انھیں تاریخ کے آخری لمحہ تک اقوامِ عالم کی قیادت کا فریضہ انجام دینا ہے۔ مسلمان جب تک اس یقین سے سرشار رہے بڑی بڑی باجبروت اور منظّم ریاستوں میں ان سے مقابلہ کی تاب نہ رہی۔ بھلا جو لوگ مِن حیث الامت اس یقینِ واثق کے ساتھ جیتے رہے ہوں کہ وہ تاریخ کے ایک متعینہ لمحہ میں رب کائنات کی تفویض کردہ ذمہ داریوں کو انجام دے رہے ہیں اور یہ کہ اس پورے عمل میں انھیں تاریخ اور تاریخ کے رب کی پشت پناہی حاصل ہے تو بھلا کسی ایسے گروہ کے حوصلہ شکنی کی تاب کسے ہو سکتی تھی۔ کسی ایسے گروہ سے ٹکر لینے کا مطلب گویا فی نفسہٖ تاریخ سے ٹکر لینا تھا۔ متبعینِ محمدؐ کی ابتدائی نسلوں کی غیر معمولی کامیابی اور حیرت انگیز سرعت کے ساتھ اطراف واکناف میں ان کے غلبہ کے پیچھے دوسرے بہت سے عوامل کے ساتھ بنیادی طور پر اس ربانی تصورحیات کا پیدا کردہ یہی عزم واعتماد تھا۔ اولاً مسلمان اس مہیب پراسرار

کائنات میں اپنے مفوضہ مقام سے واقف تھے۔ ثانیاً کائنات ان کے لیے حیرت واستعجاب کا استعارہ نہیں بلکہ قوت و اکتشاف کی تجربہ گاہ تھی۔ ثالثاً ربِ کائنات کی پشت پناہی کا یقینِ واثق انھیں بڑے سے بڑا خطرہ مول لینے پر ہمہ تن اور ہمہ وقت مہمیز کئے رکھتا۔ تب تاریخ کے ناظرین کو صاف محسوس ہوتا کہ مٹھی بھر متبعینِ محمدؐ کے ہاتھوں میں گویا تاریخ کی لگام تھمادی گئی ہو اور وہ اپنی منشا و مرضی کے مطابق تاریخ کے کارواں کو ہانک رہے ہوں۔ یہی وہ صورتحال تھی جب شاعر بلاساختہ پکار اٹھتا تھا ؎

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز

توحیدی یا ربّانی تصورِحیات نے جس نئی تہذیب کی داغ بیل ڈالی اس میں عقل و اکتشاف اور تجربہ و مشاہدہ کو خصوصی اہمیت دی گئی جس کے نتیجہ میں غور و فکر کا منہج استقرائی کے بجائے بڑی حد تک استخراجی ہو گیا۔ تجربہ اور مشاہدہ کی میزان پر انسانی تہذیب کی کل جمع پونجی بار بار پرکھی گئی۔ ﴿وجدنا آبائنا كذالك يفعلون﴾ کے جواب میں، ایسا محسوس ہوتا تھا، اب ہر سمت سے یہ آواز آ رہی ہو ﴿تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانو يعملون﴾۔

مسلم ذہن کو ابتدائی صدیوں میں مختلف الابعاد دانشورانہ محاربت اور مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسا اس لیے کہ نزولِ قرآن نے غور و فکر کے روایتی سانچے کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ انسانی عقل اور غور و فکر کے روایتی طور طریقے ایک طرح کی تقلیبِ ماہیئت (paradigm shift) کی زد میں تھے سو انسانی تہذیب کی جمع پونجی جب تحلیل و تجزیہ کی میز پر لائی گئی تو اس صورتحال کا پیدا ہونا فطری تھا۔ نیچرل سائنس میں تحلیل و تجزیہ کا استخراجی منہج بالآخر فتح و کامرانی سے دوچار ہوا۔ ارسطو، جالینوس، بطلیموس اور نہ جانے کتنے ہی اساطینِ فن کا اعتبار جاتا رہا۔ یہ اور بات ہے کہ اس عمل میں کئی صدیاں ضائع ہو گئیں البتہ فلسفہ اور مابعد الطبیعات کے میدان میں تحلیل و تجزیے کا خاطر خواہ اہتمام نہ ہو سکا۔ کلامی طرزِ فکر جو دراصل مسلم عیسائی مکالمہ کے نتیجہ میں صیقل اور متشکل ہوتی جاتی تھی بدقسمتی سے منہجِ فقہی کا مستند اظہار سمجھی جانے لگی۔ حتیٰ کہ مسلمانوں کی باہمی سیاسی نزاع بھی کلامی طرزِ فکری کی زد سے نہ بچ سکی۔ خوارج نے تحکیم کے مسئلہ پر جب حضرت علیؓ پر کفر کا الزام عائد کیا تھا تو وہ دراصل اسی کلامی طرزِ فکری کا شکار ہو گئے تھے۔ آگے چل کر سیاسی مباحث کو الٰہیاتی سطح پر دیکھنے اور کلامی انداز سے ان کا تصفیہ کرنے کی یہ لَے یہاں تک بڑھی کی سیاسی اختلافات کی بنیاد پر باضابطہ دبستانِ فکر مرتب ہونے لگے۔ اس طرح اسلام کے مختلف اور متحارب قالب کے تشکیل کی راہ ہموار ہو گئی۔ خوارج جس سیاسی کنفیوژن یا فتنہ کی پیداوار تھے وہ ایک عجیب و غریب اور انتہائی مخبوط الحواس صورتحال تھی۔ مسلمانوں کی تلواریں باہم

ایک دوسرے کے خلاف نکل آئی تھیں۔ اس صورتحال کا محاکمہ کلامی طرزِ فکر سے ممکن نہ تھا۔ آنے والے دنوں میں فقہ جسے تشریح وتعبیر کے بنیادی عامل کی حیثیت حاصل ہوگئی، اپنے کلامی لب ولہجہ کے سبب ہمارے انحراف کی درستگی تو کجا اس کی صحیح اور حقیقت پسند تفہیم کا کام بھی انجام نہ دے سکی بلکہ سچ پوچھئے تو کلامی طرز فکر ہمارے انحراف کو مستحکم اور مدون کرنے کا باعث ہوئی۔[1] رفتہ رفتہ سیاسی اختلاف کو عقیدے کا سا اعتبار حاصل ہوتا گیا۔ چوتھی صدی تک صورتحال یہ ہو گئی کہ رسالۂ محمدیؐ اموی، عباسی، فاطمی اور اہل بیت کے مختلف قالب میں منقسم ہوگئی۔ کوئی دعوۃ الھادیہ کا نقیب ہوا تو کسی نے دعوتِ عباسیہ کو دین کا استمراری قالب قرار دیا اور کسی نے اس بات پر اسرار جاری رکھا کہ دعوتِ اہل بیت کے علاوہ دین کا دوسرا کوئی قالب ہرگز موردِ قبول نہیں ہوسکتا۔ آگے چل کر جب دین کی کلامی اور فقہی تعبیر مستقل مدرسۂ فکر کے طور پر مرتب ہونے لگی تو رسالۂ محمدیؐ کی وحدت شیعہ سنّی، حنفی شافعی، اباضی، اسمٰعیلی اور نہ جانے کتنے متحارب قالب میں منقسم ہوگئی۔ فکری التباسات کی دھند کچھ اتنی دبیز تھی کہ دین کے ان منحرف قالبوں کو رسالۂ محمدیؐ پر محمول کیا جانے لگا۔ احیائے دین کے علمبرداروں اور مجددین اور مجتہدین کی تمام تر مساعی ایک مصنوعی اتحاد تک محدود رہی۔ وہ اس حقیقت کا ادراک کرنے سے قاصر رہے کہ اسلام کے یہ متحارب قالب ہمارے تاریخی انحراف اور نظری التباسات کی پیداوار ہیں۔ اس مجموعۂ اضداد سے نہ تو کوئی دیرپا اتحاد تشکیل پا سکتا ہے اور نہ ہی دین کے ان منحرف قالبوں میں وہ کرشمہ انجام دینے کی قوت ہے جس سے کبھی اسلام کا اصل الاصل قالب عبارت تھا۔ جوں جوں کلامی منہجِ فکری کی کرم فرمائیاں بڑھتی گئیں تعبیر وتفہیم کے انسانی حوالوں کی تقدیسی حیثیت مستحکم ہوتی گئی۔ بڑے بڑے اہل فکر اس خام خیالی میں مبتلا رہے کہ تجدید واحیاء کی کوئی کوشش اب ان منتشر اور متحارب قالبوں کے باہم گٹھ جوڑ کے بغیر انجام نہیں دی جاسکتی۔ غزالی ہوں یا ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ ہوں یا محمد اقبال اپنی تمام تر جلالت فکری کے باوجود یہ حضرات دین کے مروجہ منحرف اور منتشر قالب کو اس کے فطری تاریخی اور ارتقائی قالب پر محمول کرتے رہے۔ ان کی تمام تر فکری تگ وتاز کا ماحصل یہی رہا کہ دین کے منحرف قالب کی بساط لپیٹنے کے بجائے ان ہی منتشر اجزاء سے ایک متحدہ اصل الاصل قالب کی بازیافت کی کوشش کی جائے۔

ہماری فکری تاریخ پر یہ سخت تبصرہ گوکہ بظاہر بہت بڑا دعویٰ معلوم ہوتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے بھی کہیں بڑی بارہ صدیوں کی تاریخی شہادت اس کی پشت پر موجود ہے۔ اسلام کے اصل الاصل قالب کو ازسرِ نو متصور کرنے اور امت کو رسالۂ محمدی کی متحدہ فکر سے ہم آہنگ کرنے کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی سبیل نہیں ہوسکتی کہ ہم تاریخ کے ان لمحوں کی نشاندہی کا حوصلہ رکھتے ہوں جہاں سے ہمارا فکری کارواں انحراف وانتشار کا شکار ہوگیا تھا اور جس کے نتیجہ میں امت میں بھانت بھانت کی فقہی، نظری اور گروہی شناخت کو ظہور ہوتا رہا۔ جب تک فکر ونظر کی وہ شاہراہ ہمارے سامنے

پھر سے روشن نہیں ہوتی ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم پورے اطمنانِ قلب اور یقینِ واثق کے ساتھ اپنا سفر شروع کر سکیں۔ بالفاظِ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ ہمارا پہلا کام بارہ صدیوں کی تاریخ سے ماوراء اس اسلام کی بازیافت ہے جس نے کبھی ہمارے دلوں کو امت مامور کے اعتماد سے سرشار کر رکھا تھا اور جس کی جگمگاتی جھلکیوں کی تصویریں آج بھی اسی آب و تاب کے ساتھ وحی ربّانی کے صفحات میں موجود ہیں۔

اسلام کے نبوی قالب کی تلاش

اسلام کے متحدہ اور اصل الاصل قالب سے جب تک ہمارے حواس آشنا رہے ہماری حیثیت ایک ایسی بنیان مرصوص کی رہی جس میں بڑی سے بڑی خارجی مداخلت بھی شگاف ڈالنے میں ناکام رہتی۔ مسلمان اختلافِ فکر و نظر کے تمام ہنگاموں کے باوجود ایک امت شمار ہوتے۔ یہاں نہ کوئی شیعہ تھا اور نہ کوئی سنّی، نہ کوئی اباضی تھا اور نہ ہی اسمٰعیلی سبھی ایک ہی رسالۂ محمدیؐ کی تحمیل کا دم بھرتے۔ یہ وہ عہد تھا جب ائمہ اربعہ کا ظہور نہیں ہوا تھا اور نہ ہی کسی کے ذہن میں ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے ظہور کی بابت کوئی خیال پایا جاتا تھا کہ تب نہ تو شافعی کا الرّسالہ منظر عام پر آیا تھا اور نہ ہی دنیا ابوحنیفہ کی کلامی نکتہ سنجیوں سے واقف تھی۔ نہ تو امام مالک کی مؤطا وجود میں آئی تھی اور نہ ہی شیعہ اور سنّی روایتوں کے الگ الگ مجموعے مرتب ہوئے تھے۔ تب خدا کی کتاب بین المسلمین مکالمہ اور مناقشہ کا آخری حوالہ تھی۔ جس نے امت کو ایک نظری استوانہ پر مجتمع کر رکھا تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحی ربّانی کی تفہیم و تعبیر کے سلسلے میں مخاطبین کی ذہنی سطح کے باعث تعبیر و تشریح کے اختلافات پیدا ہوتے لیکن کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ اس اختلاف پر کسی مستقل دبستانِ فکری کے قیام کی بابت سوچتا۔ تب اسلام ایک ایسی والہانہ سپردگی سے عبارت تھا جہاں رسوم عبودیت کی باریک بینیوں کے بجائے فی نفسہٖ عبودیت کو غایت دین سمجھا جاتا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس نکتہ سے بخوبی آگاہ تھے کہ غایت وحی کی تلاش میں الفاظ کی خلاقانہ تفہیم اگر ہمیں معانی سے آگاہ کر سکتی ہے تو اس کی جامد اور تنگ نظر تعبیر ترسیل کی راہ کا روڑا بھی بن سکتی ہے۔ ماورائی حقائق کی تفہیم میں اگر دل سوزِ دروں سے خالی ہو تو قاری کو بے جان منجمد الفاظ کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ الفاظ کی یہی وہ تنگنائی اور محدودیت تھی جس کے سبب توحید جیسے بنیادی مسئلہ پر کسی فارمولائی عقیدے کے بیان کے بجائے مختلف اسالیب میں اس خیال کو ذہن نشیں کرانے کی کوشش کی گئی تا کہ یہ مختلف بیانات مختلف ذہنی سطحوں کو منور تو ضرور کریں لیکن لوگوں کی نگاہ سے یہ حقیقت بھی اوجھل نہ ہو کہ لو کان البحر مدادالکلمٰت ربی لنفد البحر قبل

ان تنفد کلمٰت ربی ولو جئنا بمثله مددا (۱۸:۱۰۹)۔

والہانہ عبودیت کے اس فطری قالب میں رسوم عبودیت پہ تو یقیناً اصرار تھا لیکن اس کے بارے میں تقعید کی عمداً کوئی کوشش نہ تھی۔ کہا جاتا ہے کہ حج کے موقع پر بعض صحابہ کرام نے جب رسول اللہؐ سے یہ کہا کہ انھوں نے حج کا فلاں نسک پہلے ادا کر لیا اور فلاں بعد میں یعنیٰ وہ اس مطلوبہ ترتیب کا باریک بین اہتمام نہ کر سکے تو رسول اللہؐ نے ان کے اس عمل پر گرفت کے بجائے یہ فرمایا کہ اصل بات تو یہ ہے کہ تمہارے بھائی کو تمہارے کسی عمل سے تکلیف نہ پہنچے۔ ابتدائے عہد کے مسلمان ان فقہی موشگافیوں سے واقف نہ تھے کہ عبادتوں میں کون سا رکن فرض یا واجب ہے یا کس عمل پر سنت اور نفل کا گمان ہوتا ہے۔ کون سا عمل مکروہ ہے اور کون سا مستحب۔ تب قرآن مجید کتاب فقہ و قانون کے بجائے کتاب ہدایت سمجھی جاتی جس میں عبادت، صدقہ و ترحم، عدل و انصاف کے قیام، حج، زکوٰۃ اور ماکولات و مشروبات کے مطلوبہ طور طریقوں کا بیان پایا جاتا۔ وہ چیزیں جو انسانی معاشرے کو تہہ و بالا کر دیتی ہیں مثلاً قتل و غارتگری، چوری، جھوٹ، سودخوری اور دھوکہ دہی وغیرہ ان سے مکمل اجتناب کی تلقین تھی۔ غلام اور عورت کے حقوق کی پاسداری کے سلسلے میں خصوصی احکامات تھے کہ وہ مخاطب معاشرے میں خصوصی ہمدردی اور اقدامات کے مستحق تھے۔ ساڑھے چھ ہزار سے زائد قرآنی آیات میں ایسی آیات کی تعداد انتہائی کم تھی جن پر قانونی دفعات کا اطلاق ہو سکے۔ ایسی آیات بمشکل ڈیڑھ سو تھیں اور اگر بعض تذکیری بیانات کو بھی شامل کر لیا جائے تو آیاتِ قانون کی تعداد پانچ سو سے زیادہ نہ پہنچتی تھی۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ پہلی نسل کے مسلمان قرآن مجید کو فقہی موشگافیوں کا تختۂ مشق بناتے۔ وہ اس نکتہ سے بخوبی آگاہ تھے کہ اگر والہانہ سپردگی کا جذبہ مفقود ہو تو ظاہری فقہی معیار پر پوری اترنے والی نماز بھی انسان کو اخروی خسارے سے نہیں بچا سکتی۔ فقہی طرزِ فکر کی اس سے بڑی نکیر اور کیا ہوگی کہ قرآن خود ظاہر بین نمازیوں کو تباہی کی وعید سناتا تھا۔ ﴿فویل المصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون﴾ (۱۰۷:۴۔۵) ایسا اس لیے کہ ان کی نگاہیں رسومِ عبودیت میں کچھ اس طرح الجھ کر رہ گئیں کہ وہ غایت عبودیت سے دور جا پڑے۔

اسلام کی فقہی اور کلامی تعریف یعنیٰ یہ سوال کہ مسلمان کون ہے، مسلمان بنے رہنے کے لیے کم سے کم کیا مطلوب ہے، بنیادی طور پر اسلام کو ایک اجنبی پیراڈائم میں دیکھنے کی کوشش تھی جس کے نتیجہ میں اس قسم کے مباحث نے اہمیت اختیار کر لی کہ کون سا عمل کسی شخص کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔ اسلام محض ایمان بمعنیٰ اعتقاد کا نام ہے یا عمل سے اس کی تصدیق لازم ہے؟ کسی نے روایتوں کی بنیاد پر من قال لا اله الا الله کو مسلمان بنے رہنے کے لیے کافی جانا اور کسی نے الاسلام لیس بالتمنیٰ فقط ولکن ماوقر فی القلب و صدق له العمل جیسی روایتوں سے مخالفین کے ایمان کو ناپنے کی کوشش کی۔ کسی نے بنی الاسلام علی خمسٍ جیسی روایتوں سے یہ کلیہ برآمد کیا کہ ان ارکان اسلام

پرعمل تکمیلِ دین کے لیے کافی ہے اور کسی نے دین کے ارکان میں عقیدۂ امامت کو بھی شامل کر دیا، جس کے بغیر اس کے نزدیک مسلمان بنے رہنے کی تمام جد و جہد لائق اعتناء نہ تھی۔ گویا مسلمان کی فقہی تعریف اور مسلمان بنے رہنے کی کم سے کم شرائط کی دریافت نے ہمیں ان سرحدوں کی نشاندہی پر مامور کر دیا جہاں سے فقہائے کلام کے بقول اسلام اور کفر کی سرحد جدا ہوتی تھی۔ سرحدوں کے تعین میں ہم کچھ اتنے منہمک ہوئے کہ مرکز عبودیت سے ہماری توجہ یکسر ہٹ کر رہ گئی۔ ان بحثوں نے جہمیہ، قدریہ، جبریہ، خوارج اور ان جیسے بے شمار نظری فرقوں کو جنم دیا۔ کلامی اور فقہی میزان پر جب ایک دوسرے کے ایمان کی ناپ تول کا سلسلہ چل نکلا تو ایک گروہ کی نگاہ میں دوسرے کا ایمان جاتا رہا۔

اسلام جس والہانہ سپردگی سے عبارت تھا وہاں مومنین سے ایمان کا تو مطالبہ تھا اعتقادات کا نہیں۔ منشورِ اعتقادات کی ترتیب و تدوین فقہائے کلام کی ایک ایسی بدعت تھی جو اسلام کے بنیادی مزاج سے مغائر تھی۔ مسلم ذہن کے لیے ایمان کے بجائے اعتقاد کے paradigm میں دین مبین کو متصور کرنا ایک بنیادی نوعیت کی تبدیلی تھی جس نے آگے چل کر ہمارے دانشورانہ سفر کی سمت ہی بدل ڈالی۔ بنیادی طور پر یہ کچھ اسی نوعیت کی تبدیلی تھی جو دین کو مذہب بنائے دینے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ دین جب تک والہانہ عبودیت کے اپنے اصل قالب میں جلوہ گر ہوتا ہے اہل ایمان من آمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ ...... الخ کی وجد آفریں کیفیت میں جیتے ہیں۔ ایمان ان کے شعور و شخصیت میں کچھ اس طرح پیوست ہوتا ہے کہ اس کے بغیر خود ان کی ذات کو متشخص کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اعتقاد کا ایمانی چارٹر ان امور سے بحث کرتا ہے کہ مستند مسلمان بنے رہنے کے لیے کن کن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے اور کن باتوں پر ایمان لانا حلقۂ اسلام سے اخراج کا سبب بن سکتا ہے۔ جہاں ایمان مومن کی شخصیت کا جزو لاینفک ہے وہیں اعتقاد کی حیثیت ایک ایسے خالی خولی چارٹر کی ہے جسے صرف نظری طور پر تسلیم کر لینا کافی ہے۔

اسلام کی یہ نئی فقہی اور کلامی تعبیر جس نے ایمان کو اعتقاد کے پیراڈائم میں پیش کرنے کی کوشش کی، بہت جلد ایک ہنگامہ خیز نظری بحران کا سبب بن گئی۔ ذات و صفات کی بحث اور وحی ربانی کے حادث یا قدیم ہونے کا خیال دراصل اسی اعتقادی پیراڈائم کا شاخسانہ تھا جس نے امت کو عرصہ ہائے دراز تک ایک طرح کی دانشورانہ خانہ جنگی اور فکری انارکی میں مبتلا رکھا۔ آگے چل کر حشر و نشر، عذابِ قبر، منکر نکیر، پل صراط، مہدی و دجّال اور نہ جانے ان جیسے کتنے مباحث مسلم اعتقاد کا حصّہ بن گئے۔ طرفہ یہ کہ ایک گروہ کا منشورِ اعتقاد دوسرے کے لیے قابل قبول نہ رہا۔ کلامی فقہ کا جبر اتنا سخت تھا کہ ایمانی پیراڈائم سے اعتقادی پیراڈائم کی اس بنیادی تبدیلی کی سنگینی کا بڑے بڑے اہل فکر بھی واقعی ادراک نہ کر پائے۔ کلامیوں کے خلاف شدید غیض و غضب کے باوجود فقہ کی بنیادی کتابیں منہجِ کلامی کے زیر اثر ہی لکھی جاتی رہیں۔ تیسری صدی ہجری کے آخر تک کلامی مہجِ استنباط کو اس قدر اعتبار حاصل ہو گیا کہ اس کے بغیر کسی علمی

گفتگو کا تصور ممکن نہ رہا۔ دین اسلام کو اعتقادات کے مجموعے کے طور پر دیکھنے کی یہ کوشش ایک انتہائی سنگین غلطی تھی۔ ایک بھیانک بدعت کا آغاز تھا۔ یہ ایک ایسی محدّب عینک تھی جس پر گزرتے وقتوں کے ساتھ التباسات کی دھند مزید گہری ہوتی جاتی تھی۔

اسلام کا اصل الاصل قالب

اسلام نہ تو دین محمدیؐ (Mohammdenism) ہے اور نہ ہی مسلمانوں کو امت محمدیہ پر محمول کرنا اسلام کی قرآنی تصویر سے ہم آہنگ ہے۔ گو کہ عام طور پر جمہور مسلمانوں میں آج یہ تاثر عام ہے کہ وہ دوسرے انبیاء کی امتوں کی طرح محمدؐ عربی کی امت ہیں اور دوسرے ادیانِ سماوی کی طرح انھیں بھی ایک رسالۂ سماوی کی تحمیل کا شرف حاصل ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں اسلام کی یہ تصویر اس کی صحیح عظمت وجلالت اور شرف ومقام کا اظہار نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ سمجھنے کی ہے کہ اسلام دوسرے ادیان کی طرح محض ایک دین نہیں بلکہ اس کی حیثیت الدین کی ہے۔ یعنی عبودیت کا کوئی اور دوسرا طریقہ اس کے علاوہ خدا کی نظر میں ہرگز قابل قبول نہیں۔ ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ اور ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فمن يقبل منه﴾ جیسی آیات اسی حقیقت کو ذہن نشیں کراتی ہیں کہ خدا کے نزدیک الاسلام کے علاوہ عبودیت کا کوئی اور دوسرا طریقہ ہرگز قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ الاسلام یا الدین ہے کیا؟ جس کے بغیر بندوں کو خدا کی رضا جوئی حاصل نہیں ہوسکتی۔

الاسلام دراصل غیر مشروط عبودیت اور والہانہ سپردگی سے عبارت ہے۔ تمام انبیائے سابقین اسی رویہ پر عامل رہے اور دوسروں کو اسی عملِ حنیف کی دعوت دیتے رہے۔ گویا قرآنی بیان کے مطابق الاسلام صرف محمد رسول اللہؐ کا دین نہیں بلکہ تمام انبیائے صدیقین کا دین رہا ہے۔ قرآن کے ایک طالب علم کو اسلام کی اس وسیع تعریف پر اس لیے بھی حیرت نہیں ہوتی کہ قرآن میں دین کا لفظ تو بار بار آیا ہے لیکن ادیان کا لفظ کہیں بھی نہیں پایا جاتا۔ جس سے اس بات کا سمجھنا دشوار نہیں رہ جاتا کہ عبودیت کا وہ طریقہ جو خدا کے نزدیک قابل قبول ہے وہ صرف ایک ہے اور یہی وہ راستہ ہے جس کی طرف تمام انبیاء اپنے اپنے زمانے میں لوگوں کو بلاتے رہے۔ ﴿ملة ابيكم ابراهيم هو سمّاكم المسلمين کی قرآنی آیت ہو یا ﴿اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾ کی بشارتِ قرآنی ہو۔ اس قبیل کی تمام آیات باسالیب مختلف ہمیں یہ حقیقت ذہن نشیں کراتی ہیں کہ ہم متبعینِ محمدؐ جس اسلام کے نقیب اور علمبردار ہیں وہ ایک وسیع انبیائی تحریک کا نقطۂ ارتکاز ہے، کوئی نئی ابتداء نہیں۔ اس نکتہ سے پچھلے

نبیوں کی امتیں بھی واقف تھیں جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے کہ جب حضرت یعقوب کی وفات کا وقت قریب آیا تو انھوں نے اپنے بیٹوں سے پوچھا کہ وہ ان کے بعد کس کی عبادت کریں گے؟ ان کی اولاد نے بیک زبان ہو کر کہا کہ آپ کے خدا کی اور آپ کے آباء واجداد ابراہیم واسمٰعیل واسحاق کے خدا کی جو ایک ہی خدا ہے ہم اسی کے اطاعت گزار یعنی مسلم بن کر رہیں گے۔ (۲:۱۳۳)

﴿ھو سمّاکم المسلمین﴾ یا ﴿رضیت لکم الاسلام دینا﴾ اس حقیقت کا واشگاف اعلان بھی ہے کہ رہتی دنیا تک متبعین محمدؐ اپنی دعوت کو کسی اور نام سے موسوم نہ کریں گے۔ کہ انھیں جس عظیم رسالہ کی تحمیل کا شرف حاصل ہے اس کے لیے خود خدا نے اسلام کا نام پسند فرمایا ہے۔ ان کی نظری شناخت کے لیے مسلم کا لفظ کفایت کرتا ہے اور یہ کہ یہ بعینہ وہی شناخت ہے جس سے پچھلے انبیاء اور ان کی امتیں متصف کی گئی تھیں۔ سو متبعین محمدؐ نے تاریخ کے کسی مرحلہ میں اگر رسالۂ محمدیؐ کو وسیع تر انبیائی تحریک سے الگ ہو کر دیکھنے کی کوشش کی یا اپنی نظری شناخت کے لیے مسلم کے علاوہ کسی اور گروہی یا تہذیبی شناخت کا سہارا لیا تو وہ اپنے اصل نظری قالب سے دور جا پڑیں گے۔

ایک فقہی ذہن جب قرآن مجید کے صفحات میں مسلم حنیف کی تعریف کی تلاش کرتا ہے تو اسے سخت مایوسی ہوتی ہے کہ یہاں قانونی انداز کی تشریح وتوضیح سے یکسر اجتناب کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس یہاں سارا زور اس بات پر ہے کہ انسان خدائے واحد کے آگے غیر مشروط سپردگی میں اس قدر محو ہو جائے کہ اسے اپنی ملی قومی شناخت نسلی اور جغرافیائی رشتے ﴿صبغتہ اللہ﴾ میں گم ہوتے معلوم ہوں: ﴿ومن احسن من اللہ صبغۃ ونحن لہ عابدون﴾ (بقرہ:۱۳۸)۔ قرآن مجید میں جا بجا مختلف اسالیب میں اہل ایمان کے طائفوں کو گروہی اور مسلکی شناخت ترک کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ ﴿کونوا ربانیین﴾ کی یہ دعوت اہل کتاب کے متحارب گروہوں کو مسلم حنیف بننے کی ترغیب دیتی اور ملت ابراہیم کی پیروی کی طرف بلاتی ہے۔ بعض مقامات پر صراحت کے ساتھ اس بات کا تذکرہ ہے کہ ابراہیم و اسمٰعیل، اسحٰق ویعقوب اور اہل حق کے دوسرے خانوادوں کا تعلق نہ تو مروجہ یہودی مذہب سے تھا اور نہ ہی انہوں نے خود کو کبھی یہودی یا نصرانی کہلانا پسند کیا۔ مذہبی شناخت کے اس قضیے کا تصفیہ کرتے ہوئے قرآن مجید نے یہ بات صاف کر دی کہ طریقۂ براہیمی کی پیروی کرنے والوں کو خدا نے اطاعت شعاروں کی شناخت سے متصف کیا ہے۔ ﴿کونوا ربانیین﴾ اور ﴿صبغۃ اللہ﴾ کے تناظر میں دیکھئے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ خدا جو اقوام عالم کا رب ہے اطاعت شعاروں سے ایک ایسے عالمی معاشرے کی تشکیل کا خواہاں ہے جہاں تمام مسلکی، ملی، جغرافیائی، نسلی شناخت پر اطاعت شعاری کا رنگ غالب آ گیا ہو۔

مسلمان کی تعریف کے تعین میں ہمیں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ قرآن مجید میں امت مسلمہ کا

تصوراہل ایمان کے مختلف طائفوں پر محیط ہے۔ دعائے براہیمی ﴿و جعلنا امة مسلمة لك﴾ تمام انبیائے سابقین کی باقیات اور ان کے سچے متبعین کو امت مسلمہ کا رکن رکین قرار دیتی ہے۔ رہے وہ لوگ جو ان انبیاء سے نسلی یا ملی تعلق کے باوجود راہِ سپردگی کو ترک کر چکے ہوں تو ان کے لیے خدا کا ارشاد ہے: ﴿لا ینال عهد الظالمین﴾۔ گویا قرآن مجید کے مطابق مسلمان بنے رہنے کے لیے کسی مسلمان یا متبع گروہ سے صرف رسمی تعلق ہی کافی نہیں بلکہ عمل سے اس کی شہادت بھی لازم ہے ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خدا دعائے براہیمی سے ان لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیتا جو پیدا تو اہل حق کے طائفے میں ہوئے ہیں البتہ اپنے برے اعمال کی وجہ سے اب وہ امت مسلمہ کی بشارتوں کے مستحق نہیں رہے۔

انسانی تاریخ میں انبیاء نے جب بھی تقوی شعاری کا علم بلند کیا ہے عبودیت کاملہ کی اس تحریک کو ایک ایسے پیغام کی حیثیت سے دیکھا گیا جو بندوں کو والہانہ سپردگی کی لذت سے آشنا کرتا ہو۔ خدائے واحد کی عبودیت کاملہ کا یہ انبساط انگیز تجربہ ایک ایسی عمومی کیفیت سے عبارت تھا جسے کوئی نام دینا ان لوگوں کے لیے بھی ممکن نہ تھا جو خود اس تجربے سے لطف اندوز ہو رہے تھے۔ یہ جو آج ہم عیسائیت، یہودیت، ہندومت، بدھ مت یا اس قبیل کے مختلف مذاہب کے نام لیتے ہیں یہ ان نبیوں یا بانیوں کے عطا کردہ نہیں جن سے ان مذاہب کی ابتداء منسوب کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر یہودیت کو لیجئے جس کی بازگشت Second Maccabees یعنی پہلی صدی قبل مسیح سے پہلے سنائی نہیں دیتی۔ پہلی مرتبہ Greek لفظ Iudaismos ایک ایسے فرقے کی جدوجہد کے حوالے سے سامنے آتا ہے جو Hellenism کے مقابلے میں اپنی یہودیت کے تحفظ کے لیے کر رہا تھا۔[۲] کہا جاتا ہے کہ Greek طرزِ زندگی کے مقابلے میں ایک مذہبی فرقے کو اپنی ثقافتی شناخت کا جو خطرہ نظر آیا اس کی دفاع میں ایک یہودی شناخت کی فکر دامن گیر ہوئی جو بالآخر اس تصور کی تعمیر پر منتج ہوئی جسے صدیوں بعد آج ہم یہودیت کے نام سے جانتے ہیں۔[۳]

کچھ یہی حال دنیا کے سب سے بڑے مذہب عیسائیت کا ہے جو حضرت مسیح کی زندگی میں دین یہود سے الگ ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت سے متشکل نہیں ہو سکا تھا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو New Testament میں خود حضرت مسیح کے دعاوی کے مطابق ان کا کام دین یہود کی تطہیر واصلاح تھا نہ کہ ایک علیحدہ مذہب کا قیام۔ اگر متبعین مسیحؑ پر مشتمل اس چھوٹے سے فرقے کو سینٹ پال جیسا پرزور مبلغ نہ ملا ہوتا تو دین یہود سے الگ عیسائیت ایک مستقل مذہب کی حیثیت سے متشکل نہ ہوتی۔ یہ بات بھی نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ اولاً جن لوگوں پر نصرانی یا عیسائی ہونیکی پھبتی کسی گئی انھوں نے اسے اپنے لیے ایک پسندیدہ نام کی حیثیت سے قبول نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلی مرتبہ انطاکیہ (Antioch) میں متبعین مسیحؑ کو عیسائی ہونے کا طعنہ دیا گیا۔ ابتداءً انھوں نے اپنے لیے اس شناخت کی نکیر کی۔ وہ خود کو اہل یہود کے راہ یاب طائفے کے طور پر پیش کرنا مناسب جانتے تھے۔[۴] البتہ وفات مسیح کے کوئی سو سال بعد اسی شہر میں ایک متبع مسیح

Ignatius کی شہادت کا ایک ایسا واقعہ پیش آ گیا جس کے سبب اسے ایک مثالی عیسائی کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ Ignatius نے ابتدائی عہد میں Initatio Christi یعنی مسیحی طریقۂ زندگی جینے کی جو روایت قائم کی اس کے سبب عیسائی ہونا یہودیت کی پرانی شناخت کے مقابلے میں کہیں بہتر بلکہ اس پر ایک اضافہ سمجھا جانے لگا، جس نے آگے چل کر عیسائیت کو ایک پسندیدہ مذہبی شناخت کے طور پر متعارف کرانے میں اہم رول انجام دیا۔[۵]

یہی حال دنیا کے تمام اہل مذاہب کا ہے کہ وہ جب ایک غیر مشخص والہانہ قالب کے بجائے رسومِ دینداری کے مرحلے میں داخل ہو گئے تو انھیں نامانوس ناموں کی شناخت اختیار کرنا پڑی۔ حیرت ہوتی ہے کہ اگر عربوں نے ہندومت کی اصطلاح وضع نہ کی ہوتی تو آج اہل ہنود کے مذاہب کو کس نام سے پکارا جاتا۔ ہندوستان اور چین میں مختلف النوع اور بسا اوقات متحارب مذاہب و ثقافت کو ہندومت، بدھ مت، جین مت، کنفیوشن ازم اور تاؤ ازم جیسے ناموں سے منسوب کرنا زمینی حقائق کی صحیح تعبیر نہیں ہے۔ پھر اس بات کی صداقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ مختلف نام جسے ہم اپنی سہولت کے لیے ان معاشروں پر تھوپ دیتے ہیں یہ ان کے اپنے اختیار کردہ نام نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر سکھ مت کو لیجئے جب نانک نے بھگتی کا نغمہ گایا تب تقویٰ شعاری کی اس لَے پر کسی کو یہ گمان بھی نہ تھا کہ آنے والی صدیوں میں گرو گوبند سنگھ کی کوششوں کے سبب سکھ ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت سے متشکل ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ نانک کے متبعین آنے والی صدیوں میں اپنی ظاہری شکل و صورت میں دوسرے خداشناسوں سے اس حد تک ممیّز ہو جائیں گے کہ بیک نظر انھیں پہچانا جا سکے گا۔

اقوامِ عالم میں یہ اعزاز صرف متبعین محمد کو حاصل ہے کہ وہ خود کو مسلم کہتے اور سمجھتے ہیں اور ان کا دین خدا کے عطا کردہ نام اسلام سے جانا جاتا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے سیاسی ابتلاء اور نظری بحران کے نازک ترین لمحات میں بھی کم از کم نظری طور پر کسی اور اصطلاح کو اپنے لیے کبھی پسند نہیں کیا۔ حتیٰ کہ استعمار کی صدیوں میں بھی جب مستشرقین نے اسلام کو محمڈن ازم سے ملقب کرنے کی کوشش کی، مسلمانوں نے اس پر سخت نوٹس لیا اور رسالۂ محمدی کو الاسلام کہنے اور کہلوانے سے دست بردار نہ ہوئے۔ رہی یہ بات کہ آج اگر مسلمانوں پر الاسلام کی ربّانی شناخت سے کہیں زیادہ دینِ محمدی یا امت محمدیہ کی نفسیات حاوی ہے اور وہ الاسلام کو دیگر ادیان کی طرح ایک دین سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں اور ان ہی بنیادوں پر ادیانِ دیگر سے مکالمے کی مجلسیں سجائی جا رہی ہیں تو اس کا سبب وہی زوالِ فکر و نظر ہے جو امت مسلمہ کے بجائے امت محمدیہ میں ان کی تقلیب کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے۔ مسلمان جب تک دینِ محمدی کی گروہی نفسیات سے باہر نہیں آتے، وہ اسلام کو دیگر ادیان کی طرح رسوم و عقائد کا ایک بے جان مجموعہ سمجھتے رہیں گے۔ ان کے لیے اس حقیقت کا ادراک ممکن نہ ہو سکے گا کہ وہ جس دین کی تحمیل کے سزاوار بنائے گئے ہیں وہ الاسلام، عبودیت کا واحد مستند

راستہ ہے جس کی سیادت تاریخ کے آخری لمحہ تک متبعین محمدؐ کو سونپی گئی ہے اور اس حوالے سے تمام ادیانِ دیگر سے ان کا مکالمہ کلمۂ سواء میں شرکت کی دعوت سے عبارت ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ اسلام کے اصل الاصل قالب کی معرفت کے لیے مسلمانوں کے لیے لازم ہوگا کہ وہ خود کو ایک ایسی وسیع امت مسلمہ کا نقیب سمجھیں جس میں الدین پر عامل تمام انبیاءِ سابقین اور ان کے سچے متبعین کی چلت پھرت کا سراغ ملتا ہو۔

اسلام کی کوئی فقہی یا کلامی تعریف اصولی طور پر اس لیے ممکن نہیں کہ اسلام جس والہانہ اور غیر مشروط سپردگی سے عبارت ہے اسے فقہ و کلام کی زبان میں متعین نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن مجید نے کبھی امم سابقہ کے تحسین آمیز بیانات کی روشنی میں اور کبھی اس رویّہ کی نشاندہی کے ذریعہ جو مسلم حنیف کا شعار ہوتا ہے اہل اسلام کے بنیادی اوصاف کی نشاندہی کی ہے۔ مثال کے طور پر اصحاب کہف کے ان نوجوانوں کو لیجئے جن کی دعوتِ توحید نہ صرف یہ کہ ان کے لیے ﴿زدنا هم هدىٰ﴾ کا سبب بنی بلکہ وہ خدا کی نصرت و حفاظت کی ایک ایسی علامت بن گئے جن کے تذکروں سے آنے والے اہل ایمان بھی درسِ استقامت حاصل کر سکیں۔[۶] اصحاب کہف کا واقعہ ہو یا انبیاءِ سابقین کی حکایتیں ان کی حیثیت دراصل سعید نفسوں کے اس تذکرے کی ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں اطاعت شعاری کی علامت کے طور پر دیکھے گئے۔ قرآن مجید ان حکایتوں کے ذریعہ مسلم حنیف کی مختلف جہتوں اور مختلف ابعاد کی جگمگاتی جھلکیاں دکھاتا ہے تاکہ متبعینِ محمدؐ کو اس حقیقت کا بھرپور ادراک ہو سکے کہ اطاعت شعاری کوئی فارمولائی رویہ یا میکانیکی عمل نہیں بلکہ یہ مختلف زمان و مکان میں مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ انبیاء و رسل اور ان کے سچے متبعین کی جگمگاتی کہکشاں اپنے ظاہری قالب یا شرع و منہاج میں ایک دوسرے سے خواہ کتنی مختلف کیوں نہ نظر آتی ہو یہ سب فی الواقع اسی والہانہ سپردگی کے مختلف رنگ و روپ ہیں۔ البتہ ہمیں اس خطرے سے بھی ہوشیار کر دیا گیا ہے کہ مذہب کی تاریخ میں ہمیشہ غلو کے راستے التباسات نے اپنا راستہ بنایا ہے جیسا کہ اصحاب کہف کے سلسلے میں بعض لوگوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ کیوں نہ ہم ان کے آثار پر ایک عظیم الشان مسجد کی تعمیر کر ڈالیں۔ بظاہر تو اس قسم کا عمل اہل ایمان کو خراج عقیدت پیش کرنا ہوتا ہے لیکن تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ رفتہ رفتہ اصحاب عزیمت کی یہ یادگاریں دین ربّانی میں ایک نئی شناخت کا حوالہ بن جاتی ہیں۔ اس قسم کے عمل سے ایک نئی گروہ بندی جنم لیتی ہے۔ لوگ اس بات کو فراموش کر جاتے ہیں کہ ان کا نظری تعلق ان تمام سعید نفسوں سے یکساں ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں دینِ حنیف پر عامل اور راہِ ہدایت پر گامزن رہے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دین مبین میں اس قسم کی ذیلی اور گروہی شناخت بہت جلد ہمیں بلند نگہی اور آفاقی اندازِ فکر سے محروم کر دیتی ہے۔ ہم ایک cult یا گروہ کی نفسیات میں محصور ہو جاتے ہیں اور ربّانی کے بجائے ملی شناخت ہمارا طرۂ امتیاز قرار پاتا ہے۔

ربانی بنام محمدی

قرآن مجید نے واشگاف الفاظ میں ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کیا ہے کہ ہم ایک ربّانی نظری گروہ ہیں، تمام سچے انبیاء پر بلا کسی تحفظ ذہنی کے ایمان رکھتے ہیں اور یہ کہ ہم انبیاء کے مابین کسی تفریق و امتیاز کو روا نہیں رکھتے: ﴿لا نفرق بين احدمن رسله﴾ ہم اسلام کو محض متبعین محمدؐ کا دین نہیں گردانتے بلکہ تمام انبیاء کا مجموعی نظری سرمایہ قرار دیتے ہیں۔[ے] ہماری شناخت محمدی کے بجائے ربّانی ہے۔ ہم نے صبغۃ اللہ یعنی اللہ کے رنگ کو اپنا نظری ہدف قرار دے رکھا ہے۔ مسلمان جب تک اس ربّانی شناخت سے متصف رہے ان کی وسیع القلبی اور بلند نگہی نے انھیں اقوامِ عالم کی سیادت پر برقرار رکھا۔ لیکن جب وہ نظری التباسات کے نتیجے میں خود کو محض امت محمدیہ متصور کرنے لگے دیگر ایمانی طائفوں سے ان کا قائدانہ تعلق باقی نہ رہ سکا۔ واقعہ یہ ہے کہ cult making بھی ایک طرح کا شرک ہے خواہ وہ اصحاب کہف کے نوجوانوں کے گرد بنایا جائے یا یہودی اور نصرانی شناخت سے اس کے تار و پود تیار ہوں۔ قرآن مجید نے اس خیال کی سخت نکیر کی ہے کہ خدا کے سچے متبعین گروہی عصبیت کو اپنا شعار بنائیں ﴿وقالوا كونو هوداً او نصارىٰ﴾ کے جواب میں قرآن مجید کا یہ فرمانا کہ ﴿قل بل ملة ابراهيم حنيفا﴾ دراصل اسی خیال کی وضاحت ہے کہ خدا کے نزدیک یہودی، نصرانی یا قومی مسلمان بنے رہنے کی سرے سے کوئی اہمیت نہیں۔ یہ تو دین حنیف میں فرقہ بندی کی تعمیر کی کوشش ہے جس کے بارے میں قرآن کا اعلان ہے جن لوگوں نے دین میں فرقہ بندی پیدا کی اور گروہوں میں بٹ گئے ان کے پاس کچھ بھی نہیں رہ گیا۔ ﴿ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم فی شئی انما امرهم الا الله ثم ينبئهم بما كانو يفعلون﴾۔

بھلا اس سے اچھا اور کس کا دین ہو سکتا ہے جو اپنے آپ کو خدا کا تابعدار کر دے اور وہ محسن یعنی نیکوکار ہو، دین براہیمی کا سچا پیرو وہی ابراہیم جسے اللہ نے اپنا دوست قرار دیا (۴:۱۲۵) قرآن مجید میں ابراہیم کو مسلم حنیف کے ماڈل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اطاعت شعاری کی شاہراہ پر جو لوگ ابراہیم کی اتباع میں چلنا چاہتے ہوں انہیں بھلا یہ کب زیب دیتا ہے کہ وہ یہودی، نصرانی اور محمدی کی شناخت پر اصرار کریں کہ یہ تمام جھوٹی شناختیں جو بظاہر برگزیدہ پیغمبروں سے اپنا تعلق جوڑتی ہیں اس ربّانی شناخت کے مغائر ہیں جسے قرآن اپنے متبعین کی شان قرار دیتا ہے اور جسے قرآن کی اصطلاح میں ﴿صبغة الله﴾ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

قرآنی بیان کے مطابق دنیا کے تمام پیغمبر ﴿كونوا ربّانين﴾ کی دعوت دیتے رہے۔ کسی نبی نے اپنے cult یا فرقہ کی تشکیل کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بھلا کسی ایسے انسان کو جسے، بقول قرآن، اللہ نے کتاب و حکمت اور نبوت سے نوازا

ہو یہ کب زیب دیتا ہے کہ وہ لوگوں سے کہتا پھرے ﴿کونوا عبادلّی من دون الله﴾ بلکہ وہ تو یہی کہے گا کہ ﴿کونوا ربّانین﴾ یعنی ربّانی بنو(۳:۷۹)۔ ایسا کرنا تو مقصدِ نبوت کے منافی ہے: ﴿ایأمرکم بالکفر بعد اذ انتم مسلمون﴾ (۳:۸۰)۔ ربّانی شناخت کے برعکس نبوی، ملی یا گروہی شناخت ایک طرح کی فرقہ بندی سے عبارت ہے جسے قرآن شرک قرار دیتا ہے۔ ہر قوم یہ چاہتی ہے کہ اس کی شناخت کا کوئی emblem قائم ہو جو لوگوں کو ان کے قومی مرکز سے جوڑے رکھے۔ دنیا کی ہر قوم اپنے قومی افتخار کا ایک بت تراشتی ہے جس کے گرد اس کی ملی زندگی کا کاروبار چلتا رہتا ہے۔ اہل یہود نے گئوسالہ پرستی کے گرد غیابِ موسوی میں اپنے قومی مرکز کو برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اہل یہود ﴿نحن ابناء الله واحباه﴾ کی غلط فہمی میں مبتلا اس خام خیالی کے اسیر رہے کہ ﴿لَن تمس النار الا ایام معدودات﴾ یعنی انھیں عذاب ہوا بھی تو یہ چند دنوں سے زیادہ نہ ہوگا۔ وہ اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ اقوام عالم پر ان کی فضیلت تحمیل رسالہ کے سبب تھی۔ ان کا امتِ مختار ہونا تحمیلِ وحی کے سبب تھا۔ لہٰذا دورِ قرآنی کے موجودہ مومنین بھی اگر خیر امت کے مقام کو قومی افتخار کی علامت قرار دے ڈالیں اور وہ بھی اہل یہود کی طرح اس التباسِ فکری کے اسیر ہو جائیں کہ امت محمدی سے ان کا قومی تعلق نجات کے لیے کفایت کرے گا تو سمجھ لیجئے کہ ان کے ہاتھوں سے بھی حبل الله المتین پھسل چکی ہے۔

اسلام جس ربّانی شناخت کا داعی ہے وہاں محمد رسول اللہؐ کی حیثیت انبیائے سابقین کی جگمگاتی کہکشاں کا ایک حصّہ ہے۔ اسلامی شناخت تمام انبیاء کا اجتماعی ورثہ اور ان کی دعوتوں کا ارتکاز ہے۔[۸] سیدالانبیاء یا افضل الانبیاء کے غلو آمیز بیانات سے قرآن کے صفحات خالی ہیں۔ ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض﴾ کی قرآنی آیت صرف اس تاریخی حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ جہاں بعض انبیاء کو خدا نے شرف کلامی بخشا وہیں بعض کو علوئے مرتبت سے بھی نوازا۔ مثال کے طور پر عیسیٰ ابن مریم کو بیّنات (بعض نشانیاں) عطا کیں اور روح القدس سے ان کی تائید فرمائی۔ حضرت مسیحؑ کے سلسلے میں اس ستائش آمیز بیان کے باوجود حضرت ابراہیمؑ کا مسلم حنیف ہونا اور ﴿فتخذوا ابراهیم خلیلا﴾ کا خصوصی اعزاز اپنی جگہ برقرار ہے۔ انبیاء کی اس کہکشاں میں محمد رسول اللہؐ تاریخ کے آخری رسول اور خاتم النبیین کے منصب پر فائز نظر آتے ہیں۔ گویا ہر نبی ایک الگ شان کا حامل ہے اور یہ سب مل کر مجموعی طور پر اہل ایمان کے لیے ایک ایسے راستے کی نشاندہی کرتے ہیں جو راہ یابوں کا راستہ ہے۔ یہ سب کے سب اس ربّانی شناخت کے حامل ہیں جو اہل ایمان کا طرۂ امتیاز ہے۔ رہے وہ لوگ جنھوں نے اپنے نبیوں سے غلو آمیز محبت یا قومی عصبیت کے تحت نبوی شناخت کے گرد یہودی یا نصرانی امتیں قائم کر لیں یا جو آج متبعینِ محمدؐ کو امت محمدیہ کی شناخت سے متصف کرنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں تو انھیں جان لینا چاہیے کہ ﴿وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افامن

مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم﴾ (۴:۶)۔ اسی کی ذات باقی رہنے والی ہے اور وہی حوالہ ہمارے لیے کافی ہے۔ حضرت مسیحؑ اہل یہود کے نبی تھے جو قومِ یہود کے احیاء کے لیے بھیجے گئے تھے لیکن جب خود ان کی ذات کو ایک نئی ملی شناخت کا حوالہ قرار دے ڈالا گیا تو عیسائی اہل یہود سے الگ ایک مختلف اور متحارب ملت میں متشکل ہو گئے۔ توحید کے علاوہ بنائے ملت کی تمام بنیادیں خواہ وہ نبی یا ولی کا حوالہ ہی کیوں نہ ہو صبغة اللہ سے مغائر ہے۔ رہی موجودہ مسلمانوں کی قومی شناخت جس پر آج ربّانی سے کہیں زیادہ محمدی شناخت کا غلبہ ہے اور جہاں طغروں اور نقاشی میں اللہ کے ساتھ صرف محمدؐ کے نام پر اکتفا نہیں کیا جاتا بلکہ حسب توفیق اور حسب ہوائے دینداری خلفائے اربعہ یا پنجتن کا نام لکھنا بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، تو یہ موجودہ نسلی مسلمانوں کی ایک ایسی تراشیدہ قومی شناخت ہے جس پر کتاب وسنّت سے کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی۔

متبعین محمدؐ کی ابتدائی نسلیں جب تک ربّانی شناخت سے متصف رہیں ان کے فکر ونظر پر یہ خیال غالب رہا کہ وہ دینِ براہیمی کے نقیب اور تمام انبیائے سابقہ کی وراثتوں کی امین ہیں، ان کی پیش قدمی مانندِ سیلِ رواں جاری رہی۔ گم گشتہ انسانیت کے قافلے، انبیائے سابقین کے باقیات، جوق درجوق آخری نبی کی ربّانی تحریک میں شامل ہوتے رہے۔ عام انسانوں کو ایسا لگتا تھا جیسے اس ربّانی تحریک کے دروازے ان پر کھلے ہوں۔ یہ تحریک کسی مخصوص گروہ یا قوم کی سبقت یا بالادستی کی دعوت نہیں دیتی بلکہ اس کی وسعت میں پوری دنیائے انسانیت کی نجات کا سامان موجود ہے۔ خدائے واحد کی غیر مشروط بندگی کی یہ دعوت دنیائے انسانیت کو ایک دھاگے میں پروتی اور اسے ایک رشتۂ اخوت میں متحد کرتی۔ اطاعت گزاروں کا یہ قافلہ جس میں تمام ہی انبیاء اور ان کے سچے متبعین شامل تھے وحدت انسانیت کی ایک ایسی آفاقی دعوت تھی جس سے ہر ذی شعور شخص وابستگی محسوس کرتا۔

تمام گروہی شناخت کی نفی اور ربّانی شناخت پر اصرار کا ہی نتیجہ تھا کہ متبعین محمد کی پہلی نسل بادیہ نشین عربوں کے بے سروسامان قافلے جب مختلف سمتوں میں اس صدائے انقلاب کو لے کر نکلے تو عرب وعجم، شمال وجنوب ہر جگہ ان کا والہانہ استقبال ہوا۔ عام انسانوں نے ان بادیہ نشینوں کو اپنا نجات دہندہ تصور کیا۔ انہیں اس کا خیال بھی نہ آیا کہ ربّانی دعوت کے ان علمبرداروں کا تعلق کسی اجنبی تہذیب سے ہے۔ ان کی زبان مختلف اور ان کا طرزِ زندگی عرب ثقافت کا امین ہے کہ داعی اور مدعو دونوں کے لیے زبان وثقافت، رنگ ونسل کا امتیاز، جغرافیائی سرحدیں اپنی معنویت کھو چکی تھیں۔ تب ربّانی تحریک میں ہر شخص خواہ وہ عرب ہو یا عجم اپنی شرکت کے لیے یکساں مواقع دیکھتا تھا اور اپنی نجات کے لیے یکساں امکانات پاتا تھا۔ مشترکہ پیغمبرانہ وراثت کے یہ امین جو عالمی سطح پر ایک ربّانی معاشرے کے قیام کی دعوت لے کر اٹھے تھے، انہوں نے ابتدائی دنوں میں ربّانی نظام زندگی کی ایسی نظیر قائم کی جس پر نہ تو کسی خاص ثقافت کے غلبہ

کا گمان ہوتا تھا اور نہ ہی کسی امپائر سازی کا شبہ کہ متبعین محمد کی پہلی نسل اپنے طرزِ عمل سے امپائر بلڈنگ کی نفی کرتی رہی۔

البتہ گذرتے وقتوں کے ساتھ جب قرآن کا پیغام اور وحدتِ انسانیت کی دعوت نگاہوں سے اوجھل ہوتی گئی، ربّانی پیغام عرب ثقافت کے قالب میں دیکھا جانے لگا اور ہمارے علماء و دانشور اس خیال کے قائل ہوتے گئے کہ مسلم ثقافت دراصل قرآنی دائرۂ فکر کا ہی فکری تسلسل ہے اور یہ کہ اسلام کے مفاد کو قومی مسلمانوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ عرب ثقافت فی نفسہٖ وجہ امتیاز قرار پائی اور غیر عربوں کو موالیوں کی شکل میں ربّانی تحریک کی سرحد پر اکتفا کرنا پڑا۔ جب ایک بار ربانی دعوت کے بجائے خاندانی عزّ و شرف، نسلی تفاخر اور عرب عصبیت جیسے عوامل کو اہمیت مل گئی تو پھر ربانیوں کے اس گروہ سے صبغۃ اللہ کا مجموعی تاثر زائل ہوتا گیا۔ دیگر اقوام کے مقابلے میں مسلم قومی عصبیت ایک معتبر شناخت کی حیثیت سے سامنے آئی۔ خانوادۂ نبوت کے دوسرے گروہ اور سعید نفسوں کے دیگر قافلے خود کو اس نئی مسلم تحریک سے الگ محسوس کرنے لگے۔ جن لوگوں نے محمد رسول اللہؐ کی بعثت کے بعد بھی اپنی یہودی، عیسائی جیسی شناختوں کو باقی رکھا تھا ان کی تنگ نظری اور فرقہ پرستی تو عیاں تھی البتہ اب نئی مسلم قومی عصبیت کے سامنے آ جانے سے خود ربانیوں کا یہ گروہ بھی فرقۂ محمدی کی نفسیات سے دوچار ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک بین الاقوامی رسول کو جو عالمین کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا تھا ایک مسلم قومی نجات دہندہ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ پھر بہت جلد توحید کے ان علمبرداروں میں بھی اقوام سابقہ کی طرح، اپنے نبی کے حوالے سے گروہی شناخت کے داعیہ نے سر اٹھایا۔ توحید کی علمبردار امت جو کبھی وحدت انسانیت کی علمبردار تھی اور جس کے دل و دماغ اس احساس سے معطر رہتے کہ وہ تمام انبیاء و رسل کی دعوتوں کا ارتکاز ہیں، بدقسمتی سے وہی لوگ خود کو امت محمدی کا علمبردار سمجھنے لگے۔ اس تنگ نظری نے انہیں صرف منصبِ نبوت سے ہی معزول نہیں کیا بلکہ آخرت کے سلسلے میں بھی بے شمار خوش گمانیوں اور امانیات نے ان کے عقیدے میں مستقل اپنی جگہ بنالی۔[9]

بھلا قرآن مجید سے بڑھ کر اور کون سا مستند وثیقہ ہو سکتا ہے جو محمد رسول اللہؐ کی غایت بعثت کی تشریح و تعبیر کر سکتا ہو۔ دفتین کی اس کتاب میں، جو آج تک پوری صحت کے ساتھ امت کو منتقل ہوتی رہی ہے، امت محمدیہ جیسی کوئی اصطلاح نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس قرآن مجید میں رسول اللہ کو ایک ایسے نبی کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جو دینِ براہیمی کے احیاء کے لیے بھیجا گیا ہو اور جو اہلِ کتاب کے دیگر طائفوں کے مقابلے میں دینِ براہیمی کا سب سے مستند پیروکار ہو۔

امت محمدیہ کا نوتراشیدہ تصور اس بات سے عبارت تھا کہ اب تاریخ کے آخری لمحہ تک صبغۃ اللہ کے حاملین کے بجائے ایک ایسی قوم اپنے غلبہ اور سیادت کی تیاری کر رہی ہے جو متبعینِ محمد کی باقیات میں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسری

اقوام کے لیے امت محمدی کے سیاسی غلبہ یا اس کی عالمی قیادت میں کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی تھی۔ پھر آنے والے دنوں میں اس قومی شناخت کی بنیاد پر اموی اور عباسی سلطنتوں کے جاہ وحشم، اسپین اور دہلی میں امت محمدیہ کے سیاسی عروج اور عثمانی ترکوں کی قیادت میں ملک گیری اور توسیع پسندی کا جو منظر سامنے آیا اس سے بھی یہی کچھ مترشح ہوتا تھا کہ امتِ محمدیہ دوسری اقوام پر اپنے سیاسی، عسکری اور تہذیبی تفوق کے لیے کوشاں ہے۔ بظاہر مسلم ریاستوں کی سرحدیں وسیع ہوتی رہیں، عرب مسلم تہذیب وثقافت کے مرکز میں علم وفن کے چراغ کی لو مسلسل تیز ہوتی رہی، مگر فی الواقع نظری اعتبار سے متبعینِ محمد کی یہ نسلیں مسلسل زوال فکر ونظر سے دوچار تھیں، جہاں منصبِ کارِ رسالت سے منہ موڑ کر اب ان کے ارباب حل وعقد اپنی کھال میں مست تھے۔ گروہی اندازِ فکر نے خود بین المسلمین خانہ جنگی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ جو لوگ کبھی وحدتِ انسانیت کے علمبردار تھے اب وہی لوگ آپس میں شیعہ سنّی، حنفی شافعی شناختوں کے حوالے سے خونریز تصادم میں مبتلا ہو گئے۔ اس صورتِ حال نے اموی سلطنت کی بساط لپیٹ دی، عباسی سلطنت کا چراغ گل کر دیا۔ نظری اعتبار سے امت اتنے مختلف گروہوں میں بٹ گئی کہ یہ پتہ لگانا مشکل ہو گیا کہ حق پر کون ہے اور کسے واقعی رسالہ محمدی کا سچا امین کہا جا سکتا ہے۔ اہل فکر ونظر مسلسل اس خیال کا اظہار تو کرتے رہے کہ ہمارے تاریخی سفر میں کہیں کوئی بنیادی گڑبڑی ہو گئی ہے، جس کی وجہ سے ہر اگلا قدم ہمیں اپنی منزل سے مزید دور کر دیتا ہے۔ مگر اصلاحِ احوال کے لیے جتنی بھی کوششیں ہوئیں ان کا لب لباب یہی تھا کہ امتِ محمدی کو کسی طرح غلبہ وتفوق حاصل ہو جائے۔ اس خیال کی طرف توجہ کم ہی گئی کہ ربانی امت کا جو تصور ہمارے دل ودماغ سے محو ہو چکا ہے اور جس کی وجہ سے ہم گروہی انداز سے سوچنے اور محدود گروہی نتائج پیدا کرنے پر مجبور ہیں، اس آفاقی نقطۂ نظر کی ازسرِ نو تشکیل کا کام کیسے ہو۔

امت مسلمہ کے وسیع آفاقی تصور سے دستبرداری اور امتِ محمدی کے نئے نظری خول کی تعبیر، نفسیاتی اور فکری ہر دو سطح پر پسپائی سے عبارت تھی، جس نے بہت جلد متبعین محمد کی اگلی نسلوں کو منصبِ سیادت سے معزول کر دیا۔ جب تک مسلمانوں کی موجودہ نسل کو کارِ نبوت کی جلالتِ منصبی کا پھر سے ادراک نہیں ہوتا اور ان کے دل ودماغ اس خیالِ تقلیب انگیز سے معمور نہیں ہوتے کہ وہ رحمۃ للعالمین کے امین، تمام انبیائی تحریکوں کے نکتہ ارتکاز اور تاریخ کے آخری لمحے تک انسانیت کی عمومی فلاح ونجات کی خاطر مبعوث کئے گئے ہیں اس وقت تک وہ امت محمدی کے نفسیاتی گنبد میں خود کو مقید رکھنے پر مجبور پائیں گے۔

امت بنام الدین

انبیائے سابقین کی امتیں جو یہود و نصاریٰ، مجوس و صائبین یا دوسرے مختلف ناموں سے دینِ حنیف کی دعویدار ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام ملی شناختیں خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہیں کہ خدا کے تمام انبیاء جس دینِ قیم پر عامل تھے وہ وہی الاسلام یا الدین ہے، ایک ایسی سیدھی اور سچی شاہراہ جس میں کوئی کجی اور خامی نہیں۔ رہے وہ لوگ جو اسلام کو والہانہ سپردگی کے بجائے ملی شناخت کا حوالہ قرار دیئے بیٹھے ہیں اور جو ہانکے پکارے اس بات کی دعوت دے رہے ہیں کہ راہ یابی کے لیے لازم ہے کہ تم ہماری قومی شناخت کو اختیار کرلو تو انہیں جان لینا چاہیے کہ ﴿ان ھدیٰ اللہ ھو الھدیٰ﴾ (۶:۷۰)۔ یعنی اصل ہدایت اور اصل راہ یابی تو وہی ہے جو اللہ کی ہدایت ہے جو تمام انبیائے سابقین اور ان کے سچے متبعین کا شعار رہا ہے، انھوں نے کبھی بھی ﴿کونوا ھوداً او نصاریٰ﴾ کا علم بلند نہیں کیا۔ البتہ جو لوگ اپنی قومی شناخت کو دین قرار دے لیتے ہیں ان کے نزدیک کسی کا ایمان اس وقت تک قابلِ قبول نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ان کے فرقہ کا رنگ اختیار نہ کرلے۔ اس خیال کی سب سے بڑی شہادت نزولِ قرآن کے وقت یہود و نصاریٰ کا طائفہ تھا جس کے لیے اپنے فرقے سے باہر راہ یابی کا تصور محال تھا۔ ان کی اسی جامد فرقہ پرستی کے سبب قرآن نے متبعینِ محمدؐ کو اس صورتِ حال سے خبردار کرنا ضروری سمجھا کہ ﴿ولن ترضیٰ عنك الیھود ولا النصاریٰ حتیٰ تتبع ملتھم﴾ (۲:۱۲۰)۔ خدا کے نزدیک راہ یابی کا انحصار اس بات پر نہیں کہ آپ کا تعلق اہلِ یہود سے ہے یا اہلِ نصاریٰ سے یا آپ قومی مسلمانوں کے حلقہ میں شامل ہو گئے ہیں بلکہ اصل چیز تو اس ہدایت پر عمل ہے جس کا حکم ہم سب کو دیا گیا ہے: ﴿وامرنا لنسلم لرب العلمین﴾ (۶:۷۰)۔

الدین پر عاملین کے لیے لازم ہے کہ وہ تمام چھوٹی بڑی گروہی اور فرقہ وارانہ شناخت اور تعصّبات سے بلند ہو کر ہر طرف سے منھ پھیر کر صرف ایک خدا کی طرف اپنا رخ کرلیں ﴿فاقم وجھك للدین حنیفا﴾۔ اگر وہ ایسا کرسکے تو وہ خدا کے ان فطری قوانین کی اتباع کریں گے جس پر انسانوں کی ساخت اٹھائی گئی ہے۔ ﴿فطر الله التی فطرت الناس علیھا﴾۔ اور یہ ایک ایسا قانون ہے جو غیر مبدّل ہے ﴿لا تبدیل لخلق الله﴾ اور یہی ہے وہ دینِ قیم، ﴿ولکن اکثر الناس لا یعلمون﴾۔ رہے وہ لوگ جنھوں نے دین میں فرقہ بندی کی اور گروہوں میں بٹ گئے تو ان کا حال یہ ہے کہ جس کے پاس جو کچھ ہے وہ اسی میں مست ہے۔ بھلا جو لوگ اپنی گروہی شناخت اور ملی منفعت سے آگے دیکھنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں وہ اس حقیقت کا ادراک کیسے کرسکتے ہیں کہ دینِ حنیف سے ان کی وابستگی دنیا اور آخرت میں کسی عظیم الشان فلاح و کامرانی کی ضمانت ہے۔ یہی وہ سچی عبودیت اور حقیقی توحید ہے جو فرد کو اس مہیب

کائنات سے ہم آہنگ کردیتی ہے۔ وہ اس حقیقت سے آگاہ ہوتا ہے کہ تمام عالمِ فطرت ﴿طوعاً و کرھاً﴾ (۳:۸۳) اسی خالق کی تابعداری کر رہے ہیں جس کی بندگی کا شرف اسے حاصل ہے اور یہ کہ یہ سب کچھ ایک ایسی سنت اللہ پر قائم ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ دعوتِ توحید اگر ایک طرف انسانوں کو فرقہ پرستی سے نجات دلاتی ہے تو دوسری طرف کائنات کی ماہیت، اس کے اسرار و رموز اور ان سنة الله سے بھی آگاہ کرتی ہے جس میں کائنات ایک مربوط، منظّم اور متعینہ راستہ پر گامزن نظر آتی ہے۔ مومن پر جوں جوں کائنات کی سرّیت بے نقاب ہوتی جاتی ہے اسے اس بات کا احساس گہرا ہوتا جاتا ہے کہ بارِ الٰہا ﴿ماخلقت هذا باطلا﴾۔

دین خالص کا اختیار کرنا کچھ آسان نہیں۔ مذہبی انحراف کی تاریخ بتاتی ہے کہ دین کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا، اور لوگوں کا گروہوں میں بٹ جانا، دین کے حوالے سے ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جو دبے پاؤں کچھ اس طرح داخل ہوتی ہے کہ ہمیں اس زوالِ فکر و نظر کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ اہل یہود جو ایک محتاط ترین شرعی زندگی کے نقیب تھے اور جن کے ہاں رسومِ عبودیت پر تمام فقہی باریک بینیوں کے ساتھ عمل کی مستحکم روایت تھی وہ اس بات کا اندازہ نہ کر سکے کہ وہ حبل الله المتين کے بجائے ایک طرح کے قومی تفاخر میں مبتلا ہیں اور یہ کہ ابناء اللہ اور مختار اللہ کی نفسیات انھیں سچی اطاعت شعاری کے راستہ سے دور لے آئی ہے۔ ان کی تقویٰ شعاری کی حقیقت یہ ہے کہ، حضرت مسیحؑ کے الفاظ میں، وہ مچھّر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہیں۔ مذہب کی تاریخ میں یہ حادثہ کچھ نیا نہیں کہ انبیاء کے متبعین اپنی قومی شناخت اور نبوی حوالے کو ہی بت بنا لیتے ہیں۔ ان کی تمام تر جد و جہد قومی اور ملی منفعت تک محدود ہو جاتی ہے۔ کچھ ایسی ہی صورتحال کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ ﴿وقالت اليهود ليست النصارىٰ على شئى وقالت النصارىٰ ليست اليهود على شئى﴾ (۲:۱۱۳)۔ قومی تفاخر کی یہ لڑائیاں ان لوگوں کے درمیان ہو رہی ہیں جو خدا کی کتاب سے واقف ہیں۔ قومی افتخار اور عصبیت کا بت اہل کتاب کے لیے ایک ایسا ناقابل عبور حوالہ بن گیا کہ وہ آخری رسالۂ سماوی کا انکار کر بیٹھے۔ حالانکہ اس پیغام سے وہ اسی طرح آشنا تھے جس طرح باپ بیٹے سے واقف ہوتا ہے۔ ﴿الذين آتينهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابنائهم﴾ (۲:۱۴۶)۔

جس طرح فطرت اللہ یا سنت اللہ کے قوانین میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی کہ اگر ایسا ہو تو کائنات کا نظام درہم برہم ہو جائے اسی طرح الدین یعنی عبودیت کی شاہراہ کے تعین میں کوئی غلطی انسانی زندگی کو فتنہ و فساد سے دوچار کر دیتی ہے۔ سو جن لوگوں کو راہ یابی کی شاہراہ پر چلنے کی تمنا ہو ان پر لازم ہے کہ وہ تعبیرِ دین میں ذاتی رجحانات اور ہوا و ہوس کو داخل نہ ہونے دیں۔ ﴿اقيمو الدين ولا تفرقوا﴾ کا حکمِ قرآنی متبعین محمدؐ کو اس نکتہ سے آگاہ کرتا ہے کہ وہ الدین یعنی عبودیتِ کاملہ کی سیدھی سچی شاہراہ پر گامزن رہیں۔ ایسا نہ ہو کہ دین کی مختلف تعبیر انھیں ٹکڑوں میں بانٹ دے اور وہ

صراط مستقیم سے دور جاپڑیں کہ اگر ایسا ہوا تو خدا اور اس کی کائنات سے ان کا رشتہ ٹوٹ جائے گا اور وہ اپنے مفوضہ مقام سے دور جا پڑیں گے۔

انسان کو جب تک اس کی صحیح حیثیت اور مقام کا اندازہ نہ ہو، نہ تو اس پر کائنات کی سریت بے نقاب ہو سکتی ہے اور نہ ہی وہ خدا کی عظمت وجلالت کا صحیح اندازہ کر سکتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں کائنات جس نظام میں مربوط ہے وہ صراط اللہ ہے۔ صراطِ مستقیم کے مسافروں کے لیے صراط اللہ کی تفہیم انھیں اس اعتماد سے سرشار کرتی ہے جو اکتشافی اور تسخیری ذہن کا طرۂ امتیاز ہے۔ کائنات اور انسان کے مابین اسی ربط کی بابت قرآن کہتا ہے۔ ﴿وانك لتهدی الی صراط مستقیم۔ صراط الله الذی له مافی السمٰوٰت ومافی الارض الا الی الله تصیر الامور﴾ (۴۲:۵۳)۔ دنیا کے تمام انبیاء انسانوں کو اس کی حیثیتِ واقعی کا احساس دلاتے رہے اور اس صراطِ مستقیم کی نشاندہی کرتے رہے جو دونوں جہان میں راہ یابی کی ضمانت ہے۔ ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ کے دعائیہ کلمات، جس سے متبعینِ محمدؐ کی عبادت گاہیں آج بھی معمور ہیں، اسی نبوی تحریک کا تسلسل ہے جس کی قیادت مختلف زمانوں میں مختلف انبیاء کرتے رہے ہیں۔ حضرت ابراہیم کی بابت ﴿واهداه الی صراط المستقیم﴾ (۱۶:۱۲۱) کی شہادت اور حضرت مسیحؑ کی یہ دعوتِ توحید ﴿ان الله ربی و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقیم﴾ (۱۹:۳۶)۔ یا سلسلۂ براہیمی کے مختلف پیغمبروں کے بارے میں قرآن کا یہ بیان کہ ﴿وجتبیناهم وهدیناهم الی صراط المستقیم﴾ (۶:۸۷) دراصل اسی نکتہ کی وضاحت ہے کہ صراط مستقیم پر چلنے کا اعزاز صرف متبعینِ محمد کو ہی حاصل نہیں ہوا بلکہ تمام انبیائے سابقین اور ان کے سچے متبعین ازل سے اسی راستے کے مسافر رہے ہیں۔ پھر بھلا جو لوگ ایک ہی راہ کے مسافر ہوں انھیں یہ کب زیب دیتا ہے کہ وہ باہم مختلف ہو جائیں۔ ان کے لیے تو خدا کا یہ فرمان کافی ہے۔ ﴿وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبیله ذلكم وصّٰكم به لعلكم تتقون﴾ (۱۵۴:۶)۔

انبیاء سابقین کی امتیں ہوں یا محمد رسول اللہؐ کے متبعین، راہ یابوں کے وہ طائفے ہوں جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے اور وہ بھی جن کے ذکر سے قرآن کے صفحات خالی ہیں یہ سب مشترکہ طور پر ایک ہی پیغام کے وارث اور ایک ہی تحریک کا حصّہ ہیں جو مختلف انبیاء کی قیادت میں، تاریخ کے مختلف ادوار میں، دنیا کے مختلف حصّوں میں برپا کی جاتی رہی ہیں۔ ان کے مابین باہمی مخاصمت محض فکر ونظر کا دھوکہ ہے۔ متبعین محمدؐ پر لازم ہے کہ وہ انھیں اس حقیقت سے آگاہ کریں کہ ﴿ان الله ربی وربكم فاعبدوه﴾ (۱۹:۳۶)۔ اور اگر ان کی سمجھ میں یہ بات نہ آئے تو ان سے صاف کہہ دیں کہ کیا تم خدا کی بابت ہم سے جھگڑتے ہو وہ ہمارا اور تمہارا سب کا رب ہے۔ ﴿ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له

مخلصون﴾ (۲:۱۳۹)۔ نہ صرف یہ کہ ہمارا اور تمام ایمانی طائفوں کا خدا ایک ہے بلکہ تمام انبیاء سے بھی ہم تعلقِ خاطر رکھتے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان سبھوں پر بیک وقت ایمان لائے بغیر ہمارے ایمان کی تکمیل نہیں ہوتی۔ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کے رسولوں میں فرق کریں یعنی بعض پر ایمان لائیں اور بعض کا انکار کریں تو ایسے لوگوں کا ایمان خدا کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے ﴿اولئك هم الكافرون حقا﴾ ۔ البتہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے اور پھر انھوں نے پیغمبروں کے مابین امتیاز روا نہیں رکھا ﴿ولم يفرق بين احد منهم﴾ تو یہی وہ کامران لوگ ہیں جن کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ﴿اولئك سوف يؤتيهم اجورهم﴾ (۴:۱۴۹)۔ دنیا کے تمام انبیاء لوگوں کو الہ واحد کی غیر مشروط اور والہانہ عبودیت کی طرف بلاتے رہے، پھر کوئی وجہ نہیں کہ متبعینِ محمدؐ ان برگزیدہ نفوس اور ان کے سچے متبعین کو اپنے مشن کے توسیعہ کے طور پر نہ دیکھیں۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ ہم نے تمام رسولوں کو طیبات میں سے کھانے اور اعمال صالحہ بجالانے کا حکم دیا تھا اور انھیں اس بات سے آگاہ کر دیا تھا کہ ﴿انی بما تعملون عليم﴾ اور انھیں یہ بات بھی بتادی تھی کہ ﴿وان هذہٖ امتكم امة واحدة انا ربكم فاتقون﴾ (۲۳:۵۳)۔ لیکن ہوا یہ کہ لوگوں نے ایک دوسرے سے کٹ کر الگ الگ دین بنالیے اور پھر جس گروہ کی سمجھ میں جو کچھ بھی آیا وہ اسی میں مست ہو رہا۔

توحید کا اطلاقی پہلو وحدتِ انسانیت ہے۔ قومی افتخار کا بت ہو یا گروہی شناخت کی عصبیت یا نبی، ولی، شیخ، امام کے حوالے، یہ سب انسانوں کو ٹکڑوں میں بانٹتے ہیں جبکہ توحید منتشر انسانیت کو ایک لڑی میں پروتی اور اسے ربّانی شناخت عطا کرتی ہے۔ قرآنی بیان کے مطابق دنیا کے تمام انبیاء بنیادی طور پر ﴿اقيمو الدين ولا تفرقو فيه﴾ کی دعوت دیتے رہے اور بعینہٖ یہی دعوت متبعینِ محمدؐ کا بھی شعار ہے۔ بقول قرآن ﴿شرع لكم من الدين ما وصى بهٖ نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى و عيسى ان اقيمو الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ (۴۲:۱۱)۔ قرآن باسالیب مختلف متبعینِ محمدؐ کو اس بات سے آگاہ کرتا ہے کہ ہم نے تمھیں اسی طرح وحی سے سرفراز کیا ہے جس طرح نوح اور ان کے بعد کے تمام نبیوں کو کیا تھا اور جس طرح ابراہیم واسمٰعیل، اسحٰق و یعقوب اور ان کی ذرّیت اور عیسیٰؑ، ایوب، یونس، ہارون وسلیمان کی طرف وحی بھیجی (۴:۱۶۳)۔ سو متبعینِ محمدؐ کے لیے لازم کیا گیا کہ وہ بلا کسی ذہنی تحفظ کے ایمان باللہ اور وحی محمدی کے ساتھ ہی اس پر بھی ایمان لائیں جو ابراہیم واسمٰعیل، اسحٰق و یعقوب اور ان کی ذرّیت پر نازل ہوا تھا۔ اور اس پر بھی جو موسیٰ اور عیسیٰؑ اور خدا کے دوسرے انبیاء پر نازل کیا گیا۔ حکم ہے کہ وہ اس بات کا علی الاعلان اقرار کریں کہ ﴿لانفرق بين احد منهم ونحن لهٗ مسلمون﴾ (۳:۷۸)۔ تفریق بین الرسل کی اس شدت سے نکیر کا سبب یہی ہے کہ دین میں انحراف کا سب سے بڑا چور دروازہ شخصیت پرستی ہے جس پر ابتداء

میں محض عقیدت کا گمان ہوتا ہے اور جو رفتہ رفتہ شناخت کا دائمی حوالہ بن جاتا ہے۔ عقیدت غلو کا روپ اختیار کرتی ہے اوراس طرح دین کی مختلف تعبیریں وجود میں آجاتی ہیں۔ اصل دین یاالدین سے ہمارا رشتہ منقطع ہوجاتا ہے۔

امت مسلمہ بنام امت محمدیہ

امت مسلمہ ایک قرآنی اصطلاح ہے، جس کی تشریح وتعبیر اس دعائے براہیمی سے ہوتی ہے ﴿ربنا واجعلنا مسلمین لك ومن ذریتناامة مسلمةلك﴾ (البقرۃ:۱۲۸) وہی ابراہیم جس کی اطاعت شعاری پر خود قرآن نے گواہی دی کہ جب اس سے کہا گیا کہ اطاعت گزار بن جاتو بول اٹھا﴿اسلمت لرب العالمین﴾۔ بات یہیں ختم نہیں ہوگئی بلکہ اطاعت گزاری کا یہ سلسلہ دراز ہوا۔ ابراہیم اور یعقوب نے اپنی اولاد کووصیت کی ﴿یٰبنیّ ان اللہ اصطفی لکم الدین فلاتموتن الا وانتم مسلمون﴾ (البقرۃ:۱۳۲) کہ تمہیں موت نہ آئے مگر اس حالت میں کہ تم اطاعت گزاروں میں سے ہو۔ حضرت یعقوب جب دنیا سے رخصت ہورہے تھے تو ان کے دل ودماغ پر بھی یہی فکر چھائی تھی کہ میرے بعد ایسا نہ ہو کہ میرے بچوں کی اطاعت گزاری میں کوئی کمی واقع ہوجائے۔ لہٰذا دنیا سے جاتے ہوئے انہوں نے اپنی اولاد سے اس بارے میں اطمینان حاصل کرنا مناسب جانا۔ بچوں کا یہ جواب ﴿نعبد الٰھك والہ ابائك ابراھیم واسمعیل واسحق الھا واحدا ونحن له مسلمون﴾ (البقرۃ:۱۳۳)۔ اس دعائے براہیمی کا تسلسل ہے جس میں ابراہیم نے اپنی ذرّیات میں سے امت مسلمہ اٹھانے کی التجا کی تھی۔

قرآنی بیان کے مطابق امت مسلمہ دراصل خانوادۂ نبوت اوران کے سچے متبعین پر مشتمل ایک ایسا گروہ ہے جس نے تاریخ کے ہر لمحے میں اور دنیا کے ہر خطے میں غیر مشروط اطاعت گزاری کی ریت کو برقرار رکھا ہے۔ اطاعت گزاروں کی یہ امت زمان ومکاں، نسلی، لسانی اور جغرافیائی سرحدوں سے بے نیاز ہے۔ جس نے سچی اطاعت اختیار کی اللہ نے اسے اپنے مقربین میں شامل کرلیا۔ اطاعت گزاروں کے اس قافلے میں شامل ہونے اور قرب الٰہی کی بشارت کا مستحق قرار پانے کے لیے کسی کا عورت یا مرد ہونا بھی اس راہ کی رکاوٹ نہ بن سکا: ﴿یامریم ان اللہ اصطفٰك وطھرك واصطفك علی نسآء العٰلمین﴾ (آل عمران:۴۲)۔ حضرت آسیہ کو آنے والی نسلوں کے لیے بطور نمونہ پیش کرنا بھی اسی خیال کی تصدیق ہے کہ خدا کے نزدیک اطاعت گزاروں کے قافلے میں شمولیت کے لئے عمل کی ہی اہمیت ہے۔ دوسری تمام نسبتیں یا حوالے کچھ معنی نہیں رکھتے۔ لہٰذا جولوگ ﴿کونوا ھوداً او نصاریٰ﴾ پر اصرار کرتے ہیں یا جو امت محمدیہ سے نسبت کو نجات کے لئے کافی سمجھے بیٹھے ہیں ان کے لیے یہ تنبیہ وتحذیر ہے کہ وہ بلا پس

وپیش ابراہیمی طریقے کو اختیار کرلیں: ﴿قل بل ملة ابراهيم حنيفا﴾۔ امت مسلمہ سے الگ کسی نبی کو فرقہ بندی کی عینک سے دیکھنا یا اس پر یہودی، نصرانی یا محمدی شناخت کے علمبردار ہونے کا الزام عائد کرنا، ایک ایسی بے اصل بات ہے جس کی تنبیہ کرتے ہوئے قرآن انبیائے سابقین کے متبعین سے کہتا ہے ﴿ء انتم اعلم أم الله﴾ تم زیادہ جانتے ہو یا اللہ؟ انبیاء پر اس طرح کی گروہ بندی کا الزام عائد کرنا دراصل بہت بڑا ظلم ہے حقیقت سے جان بوجھ کر چشم پوشی ہے۔ ﴿ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة:۱۴۰)۔

یہ ہے امت مسلمہ کا وہ تصور جو قرآن کے صفحات سے برآمد ہوتا ہے — ابراہیم واسمٰعیل، اسحٰق ویعقوب اور تمام انبیائے سابقین اور ان کے سچے متبعین کی ایک جگمگاتی کہکشاں۔ جس طرح ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾ (الفتح:۲۹) آنے والی تاریخ میں سیادت پر فائز کئے گئے ہیں اسی طرح ﴿ابراهيم و اسماعيل واسحاق و يعقوب والاسباط﴾ (النساء:۱۶۳) پر مشتمل راہ یاب قدسی نفوس کے اس وسیع مجموعے کا نام امت مسلمہ ہے۔ اب اگر کوئی اس بات پر اصرار کرے کہ امت مسلمہ سے مراد صرف امت محمدیہ یا اس سے نسلی تعلق رکھنے والے لوگ ہیں تو کیا وہ اس بات کی جسارت کر سکتے ہیں کہ براہیمی سلسلے کے دوسرے انبیاء کے متبعین یا آسیہ ومریم جیسی سپردہ نفوس کو امت مسلمہ کے اس وسیع دائرے سے خارج کردیں۔

اہل ایمان یا اہل اسلام کے مقابلے میں ایک دوسرا گروہ اہل کفر کا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی پراگندگیٔ فکر و نظر کی وجہ سے اب کسی عمل صالح کے لائق نہیں رہے۔ دائرہ توحید سے ایک بار باہر آجانا فسادِ فکر ونظر کا ایک لامتناہی سلسلہ قائم کردیتا ہے۔ انبیاء کی وارث قومیں بھی اگر شرک کے راستے پر چل نکلیں تو ان کا شمار بھی اطاعت گزاروں میں نہیں ہوسکتا۔ ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم﴾ (المائدة:۱۷) یا ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة﴾ (المائدة:۷۳) جیسی آیتیں اس بات پر دال ہیں کہ خود کو اہل ایمان کہلانے والے لوگ بھی اگر توحید سے دست کش ہوجائیں تو ان کے اس صریح کفر کو خوشنما اصطلاحات یا فقہی معاریض میں نہیں چھپایا جاسکتا اور نہ ہی ان کا یہ کہنا ان کی نجات کی ضمانت بن سکتا ہے کہ ﴿نحن ابناء اللّٰه واحبآؤه﴾ (المائدة:۱۸)۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے توحید کا دامن تھام لیا اور عمل صالح میں لگے رہے تو ان کے لیے کسی رنج وغم کی ضرورت نہیں۔

سورہ ابنیاء میں انبیائے سابقین کے تذکرے اور ان کی اطاعت گزاری کے بیان کے بعد صریح الفاظ میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ﴿ان هذه امتكم امة واحدة﴾ (المؤمنون:۵۲)۔ اطاعت گزاروں کا یہ طویل سلسلہ جس میں ابراہیم سے لے کر لوط وسلیمان، ایوب واسمٰعیل، ادریس وذوالکفل، ذوالنون وزکریا، یحيٰ اور مریم جیسے پاکیزہ نفوس شامل ہیں، دراصل یہ ایک ہی امت ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ لوگوں نے آپس میں گروہ بندی کرلی ﴿فتقطّعوا امرهم

بینھم﴾ (المؤمنون:۵۳)البتہ ان سبھوں کو ہماری ہی طرف لوٹنا ہے سو ان میں سے جو کوئی نیک عمل کرے گا، وہ اہل ایمان میں سے ہوگا۔ سو اس صریح وضاحت کے بعد اس بات کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے کہ اہل توحید پر مشتمل اس امت سے انبیائے سابقین کے سچے متبعین کو خارج کر دیا جائے۔ ﴿کان النا س امة واحدة﴾ (البقرہ:۲۱۳)، ﴿ان ھذہ امتکم امة واحدة﴾ کے تناظر میں ﴿ان ابراھیم کا ن امة قانتا﴾ (النحل:۱۲۰) کے قرآنی بیان کو ملاحظہ کیجئے۔ وہی ابراہیم جو اہل توحید کے قافلے میں ایک خاص فضیلت کے حامل ہیں جن کی غیر مشروط اور بے مثال اطاعت گزاری پر خود قرآن گواہ ہے۔ اہل ایمان سے مطالبہ ہے کہ وہ اپنے اندر ابراہیم جیسے ایمان کی شان پیدا کریں جو تمام جھوٹی شناختوں سے ماوراء رب کائنات کی عبودیت کا سچا رنگ لئے ہوئے ہے۔ دینِ براہیمی کے حاملین اور انبیائے سابقین کے متبعین اسی راستے پر گامزن ہیں جس کی دعوت محمد رسول اللہ دے رہے ہیں، جن کے تذکرے سے توراۃ وانجیل کے صفحات پُر ہیں: ﴿الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدو نه مکتوباً عندھم فی التوراة والانجیل﴾ (الاعراف:۱۵۷)۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ اطاعت گزاروں کے اس قافلے میں مختلف چھوٹی چھوٹی امتیں پیدا ہو جائیں، خدا کے یہ برگزیدہ بندے جھوٹی گروہی شناخت کے شکار ہو جائیں کہ ایسا کرنا دراصل شرک کا دروازہ کھولنا ہے۔

امت مسلمہ کا یہی وہ ہمہ گیر تصور ہے جس نے مسلمانوں کے دلوں میں انبیائے سابقین کی باقیات کے لیے ہمیشہ خیر سگالی کے جذبات کو برقرار رکھا ہے۔ حتیٰ کہ ان ایّام میں بھی جب اصحابِ رسول کو اہل کتاب کے بعض گروہوں کی سخت مخالفت کا سامنا تھا، ان جنگی حالات میں جب نزول قرآن کے وقت اہل یہود کے بعض گروہ مسلسل ریشہ دوانیوں میں مبتلا تھے، قرآن نے اہل کتاب کے ان سعید نفسوں کی ستائش سے اجتناب نہیں کیا جو خود اپنے ہم قوموں کے برعکس خدا ترسی کی راہ پر گامزن رہے۔ ﴿لیسوا سواءً من اھل الکتٰب امة قائمة یتلون آیات الله﴾ (آل عمران:۱۱۳) یا ﴿ومن قوم موسیٰ امة یھدون بالحق﴾ (المائدۃ:۱۵۹) جیسی آیات اسی بات کو ذہن نشیں کراتی ہیں کہ انسانوں کو محض کسی قومی شناخت کی بنیاد پر اہل کفر یا اہل ایمان کے گروہوں میں نہیں رکھا جا سکتا۔ جو خدا ﴿ان اکرمکم عندالله اتقٰکم﴾ کی بشارت دیتا ہو اور جس کا وعدہ ہو کہ ﴿لاتزروازرۃ وزراخریٰ﴾ وہ بھلا یہ کیسے پسند کر سکتا ہے کہ کسی شخص کی نسلی یا گروہی شناخت اس کے عمل صالح کو ساقط الاعتبار قرار دینے کا سبب بن جائے۔ اہل ایمان خواہ وہ کسی بھی تہذیب میں پائے جاتے ہوں ان کے لئے تو قرآن میں واضح بشارت موجود ہے ﴿ان الذین اٰمنو والذین ھادوا والنصٰریٰ والصابئین من اٰمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحا فلھم اجرھم عند ربھم ولا خوف علیھم ولاھم یحزنون﴾ (البقرۃ:۶۲)۔

قرآن کی یہ آیت جس میں فلاح وکامرانی کی بشارت کا دائرہ امم سابقہ کے خداترسوں تک وسیع کردیا گیا ہے، بعض اصحابِ علم ودانش کے لئے سخت ذہنی خلجان کا باعث بنتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں اس خلجان کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہمارے درمیان محمد رسول اللہ کی دعوت کو تمام انبیائے سابقین کے ارتکاز کے طور پر دیکھنے کا رواج کم ہی رہا ہے۔ حالانکہ قرآن باسالیب مختلف اس مجموعی تاثر کو بار بار ذہن نشیں کراتا ہے کہ محمدؐ دینِ براہیمی کے داعی ہیں جنہیں امت مسلمہ کے احیاء اور تاریخ کے آخری لمحے تک اس کی قیادت پر مامور کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ سمجھ لینے کی ہے کہ اسلام جو تمام انبیاء کی دعوتوں کا لب لباب ہے، اس کا محور ومرکز خدائے واحد کی پرستش ہے۔ یہ ایک God-centered دین ہے، جہاں انبیاء علیہ السلام کی جگمگاتی کہکشاں میں کسی نبی کو کسی نبی پر فوقیت نہیں دی جاتی۔ خدا کے سچے پرستار سبھوں پر بیک وقت ایمان لاتے ہیں۔ رہے وہ لوگ جو اسلام کو محمد الاصل Mohammad-centered دین کی حیثیت سے دیکھنے کے خواہش مند ہیں تو دراصل ان کے ذہنوں پر St. Augustine جیسے عیسائی راہبوں کے عقائد کا سایہ ہے جنہوں نے اپنی تبلیغی اور فکری کاوشوں سے حضرت مسیح کو نجات کے لئے بنیادی پتھر باور کرا رکھا ہے اور اس طرح عیسائی تصور کائنات میں نجات صرف فرقۂ عیسوی کے لیے مختص ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کے برعکس قرآن مجید نجات جیسے مسئلہ کو سرے سے انسانی بحث وتمحیص کے دائرے سے باہر قرار دیتا ہے۔ روزِ آخر کون جنت میں جائے گا اور کسے واصل جہنم کیا جائیگا، یہ وہ حساس امور ہیں جن پر کوئی قولِ فیصل انسانوں کے بس کی بات نہیں۔ اہل کتاب کو تو چھوڑ یئے، انہیں تو قرآن دینِ محمدی کے فطری حلیف کے طور پر پیش کرتا ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے دامن شرک سے آلودہ ہو گئے ان کے لیے بھی خدا کا ارشاد ہے کہ سزا و جزا کا یہ فیصلہ وہ بذاتِ خود روزِ حشر انجام دے گا۔ اس بارے میں کوئی گفتگو انسانوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے: ﴿ان الله يفصل بينهم يو م القيامة﴾ (الحج:۱۷)۔

جس طرح مختلف شعوب وقبائل سے انسانوں کی نسبت محض تعارف کے لیے ہے ﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات:۱۳) اسی طرح یہ بھی خدائی اسکیم کا ایک حصہ ہے کہ اس کے سچے بندے مختلف دینی شناخت کے ساتھ جانے جائیں: ﴿ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة﴾ (الشوریٰ:۸)۔ اگر خداترسوں کے مختلف گروہ انبیائے سابقین کی باقیات وذرّیات، خود کو راہ یابی کے مختلف سلسلوں سے وابستہ پاتے ہوں تو انہیں جان لینا چاہیے کہ توراۃ وانجیل بھی اسی خدا کی کتاب ہے اور وہاں بھی ہدایت اور روشنی موجود ہے۔ انبیائی پیغام سے اپنا تعلق بتانے والوں کو یہ زیب نہیں دیتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کی نجات کا فیصلہ کرنے بیٹھ جائیں یا اس خیال کی وکالت کرنے لگیں کہ لوگو! یہودی اور عیسائی ہو جاؤ کہ نجات اسی میں ہے اور جو اس شناخت سے باہر رہ گیا اس کے لیے نجات کی کوئی سبیل نہیں۔ اس کے برعکس قرآن کا مطالبہ ہے کہ انبیائی ہدایت کے امین، مختلف تہذیبوں میں پائی جانے والی سعید

رو جیں، غیر ضروری مباحثے میں اپنی قوتوں کو ضائع کرنے کے بجائے ایک دوسرے پر نیکی کے کاموں میں سبقت لے جائیں۔ خدا کے لئے یہ کچھ مشکل نہ تھا کہ وہ تمام انسانوں کو یا اہل حق کے تمام ہی گروہوں کو ایک امت بنا دیتا لیکن اس کی تو اسکیم یہ ہے کہ جس امت کو جو دیا گیا ہے اسی کی بنیاد پر اسے آزمائے: ﴿ولکن لیبلو کم فی ما آتاکم فاستبقوا الخیرٰت﴾ (المائدۃ:۴۸)۔ مسلمانوں کی پہلی نسل جو انبیائی سلسلے میں محمد رسول اللہ کے مقام عظمت سے واقف تھی اس نے ان امور کو کبھی معرض بحث نہیں بنایا کہ روز محشر انبیائے سابقین کے متبعین کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا۔ اس کے برعکس وہ اس دعوت کے امین رہے کہ اے اہل کتاب آؤ ان بنیادی باتوں کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترکہ ہیں: ﴿قل یا اھل الکتٰب تعالوا الیٰ کلمۃ سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ و لا نشرک بہ شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانامسلمون﴾ (آل عمران:۶۴)۔

جو لوگ انسانیت کی سیادت پر فائز کئے گئے ہوں ان کے مقام بلند کا یہ فطری تقاضہ ہے کہ وہ اہل حق کے تمام ہی گروہوں کو وسعتِ قلبی کے ساتھ قبول کریں، تمام اہل حق پر نئی نبوی تحریک میں شرکت کا دروازہ کھلا رکھیں تبھی یہ ممکن ہے کہ انبیائے سابقین کے سچے اور جھوٹے دعویدار الگ ہو سکیں۔ جو لوگ واقعی خدا شناس ہوں گے وہ ﴿فاستبقو الخیرات﴾ کی دعوت پر لبیک کہیں گے۔ رہے وہ لوگ جنھوں نے یہودی یا نصرانی نسبتوں کو ہی وجہ نجات سمجھ رکھا ہے تو ان کے لیے صاف صاف بتا دیا گیا کہ ﴿قل یا ھل الکتٰب لستم علی شئی حتیٰ تقیموا التوراۃ والانجیل وما انزل الیکم من ربکم﴾ (المائدۃ:۶۸)۔ یہ نام نہاد اہل کتاب جو دین کے نام پر گروہی عصبیت جیسی لعنت میں مبتلا ہیں اور جن کا فرقہ ہی ان کے لیے الٰہ کی حیثیت اختیار کر گیا ہے تو شرک کے مارے ان نام نہاد وارثینِ انبیاء سے تو دور رہنا ہی بہتر ہے۔ ایسا نہ ہو کہ گروہی عصبیت کا یہ زہر اور ان کی تنگ رجعت پسندانہ ذہنیت تمہیں بھی اپنی لپیٹ میں لے لے۔ سو اہل ایمان کو تلقین ہے کہ ﴿یایھا الذین اٰمنو لا تتخذ وا الیھود والنصریٰ اولیاء بعضھم اولیاء بعض﴾ (المائدۃ:۵۱)۔ البتہ کسی کو یہ خیال نہ ہو کہ اس قسم کے قرآنی بیانات اہل کتاب کی طرف کسی عمومی بیان کے مظہر ہیں کہ قرآن میں جا بجا باقیات انبیائے سابقین کو نہ صرف یہ کہ شرکتِ عمل کی دعوت دی گئی ہے بلکہ مسلمانوں کے ذہنوں میں اٹھنے والے ممکنہ شبہات کا بھی ازالہ کر دیا گیا ہے ﴿لیسوا سواءً من اھل الکتٰب امۃ قائمۃ یتلون اٰیت اللہ اٰناء الیل وھم یسجدون﴾ (آل عمران:۱۱۳)۔

ایک ایسے ماحول میں جہاں تقویٰ اور پاکیزگی کی بنیاد پر انسانی زندگی کی تنظیم نو کی جا رہی ہو، جہاں گروہی نسبتیں، نسلی تفاخر اور جھوٹی دینی شناخت کالعدم قرار دی جا رہی ہو، یہودی، عیسائی یا قومی مسلمان بنانے کے بجائے ربّانی بنانے کا غلغلہ بلند ہو، کسی کے حاشیۂ خیال میں یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ آنے والے دنوں میں متبعینِ محمد کا ذہنی افق

اس قدر تنگ ہو جائے گا کہ ان کی آئندہ نسلیں اپنے لیے ایک قومی شناخت کو گوارہ کرلیں گی اور مسلم ہونا ان کے درمیان رویّے کے بجائے شناخت بن کر رہ جائے گا۔ بد قسمتی سے بعض سیاسی حوادث اور تاریخی عوامل نے آنے والے دنوں میں ایک ایسے ہی تنگ نظر متعصب قومی شناخت کی راہ ہموار کردی جس کے لیے جلد ہی روایات و تاریخ کے ماخذ اور فضائل سے متعلق تراشیدہ قصوں نے ایک مستقل نظامِ فکر مرتب کرڈالا۔ امت مسلمہ جو خود کو تاریخ کے آخری لمحے تک قیادت کے منصب پر فائز سمجھتی تھی اور جو امم سابقہ کی باقیات کو اسی قائدانہ وسعتِ نظری سے دیکھتی تھی رفتہ رفتہ انہیں رقیب تصور کرنے لگی۔ امت محمد یہ کی نفسیات کے جنم لینے سے نہ صرف یہ کہ قائدانہ نفسیات اور وسعتِ نظری کا خاتمہ ہو گیا بلکہ مسلمانوں کے ذہنوں پر یہ بات نقش ہونے لگی کہ وہ بھی دوسری امتوں کی طرح ایک امت ہیں۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح قومی مسلمانوں نے بھی اپنی امت کو دوسری امتوں سے افضل باور کرانے کی خاطر خوش گمانیوں پر مشتمل روایات کا دفتر تیار کرڈالا۔ حتیٰ کہ ایسی روایتیں بھی وجود میں آگئیں جن میں یہ بتایا گیا تھا کہ روزِ قیامت کس طرح دوسری قوموں کے مقابلے میں مسلمان بآسانی داخل جنت کئے جائیں گے۔ ایسا اس لیے کہ بعض روایتیں محمد رسول اللہ کو شفاعت کے اس منصب پر فائز بتاتی تھیں جس کا یارا ابراہیم اور دوسرے انبیاء کو نہ تھا۔ بعض روایتیں یہ بتاتی تھیں کہ اس دن لواء الحمد صرف محمدؐ کے ہاتھ میں ہوگا جو اپنی امت کی خاطر خصوصی شفاعت کے لیے سارا زور صرف کردیں گے۔ ان روایتوں کے مطابق، ایسا محسوس ہوگا گویا عام مسلمانوں کے ساتھ بھی انبیائے بنی اسرائیل جیسا معاملہ کیا جا رہا ہے۔

امت مسلمہ کے منصبِ عظیم سے بہت نیچے لا کر امت محمدی کی قومی عصبیت کو فروغ دینے کے لیے جو روایتیں وضع کی گئیں اس میں اس بات کا بھی خیال نہیں رکھا گیا کہ اس کی زد رسول اللہ کے منصبِ عظیم پر کس طرح پڑتی ہے۔ جو نبی تمام انسانیت کے لئے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا گیا اور جس کے رحمۃ للعالمین ہونے پر خود قرآن شاہد ہے اور جس کے بغیر آنے والی ساری انسانی تاریخ بے معنیٰ ہے، اس نبی کے بارے میں مسلمانوں میں یہ تصور عام ہوا کہ وہ دنیا سے بھی امتی امتی کرتا رخصت ہوا اور روزِ حشر بھی اپنی امت کو باریاب کرانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دے گا۔ جب رسولؐ اللہ کے بارے میں یہ خیال عام ہو کہ وہ عام انسانیت کے بجائے صرف اپنی امت کی فلاح و بہبودی کو مطلوب و مقصود جانتے تھے تو بھلا ان کے متبعین کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اپنے تراشیدہ خولِ مسلمانی سے باہر آ کر عام انسانیت کے نجات کی فکر کریں اور اسے ہانکے پکارے فلاح و کامرانی کی طرف بلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سیادت پر فائز امت اپنی ہی پیدا کردہ امانیات اور خوش گمانیوں کے زیر اثر معزولی اختیار کرنے پر مجبور ہو گئی۔

دین بنام تاریخ

رسالۂ محمدی نے انسانی تاریخ کو ایک خواب آلوسا اور غلغلہ انگیز تقلیب سے دوچار کر رکھا تھا۔ تاریخ اب وحی کی اقتداء میں تقلیبِ جدید کے راستے پر گامزن تھی۔ عبودیتِ کاملہ کے فطری آبشار اور اصحابِ یمین کے یقینِ واثق نے اعتماد اور اولوالعزمی کی وہ کیفیت پیدا کر دی تھی کہ صاف محسوس ہوتا تھا کہ تاریخ کے اس سفر پر اب کوئی قوت بند نہ باندھ سکے گی۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو ابتدائے عہد کی تاریخ میں عزائم کی بلندی اور ایمان کی تازگی کے مظاہر جابجا کثرت سے نظر آئیں گے۔ لیکن تاریخ پھر بھی تاریخ ہے جو انسانی کرداروں سے تشکیل پاتی اور انسانی عزم و عمل سے لکھی جاتی ہے۔ انسانوں کی کوئی بھی تاریخ لغزشوں اور التباسات سے ماوراء نہیں ہوسکتی اور نہ ہی تاریخ کو رسالہ کا مقام عطا کیا جاسکتا ہے۔ جو قومیں اپنی تاریخ کو رسالہ کا ہم پلہ قرار دے لیتی ہیں وہ نہ صرف یہ کہ نئے تاریخی تجربوں کے لائق نہیں رہتیں، ان کا ارتقائی سفر ایک طرح کے گردابِ محوری کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ صدیوں ایک بندھے ٹکے دائرے میں گھومتے رہتے ہیں بلکہ خود رسالہ سے بھی ان کا زندہ اور تخلیقی رشتہ برقرار نہیں رہ پاتا۔ ان کی تمام تر جدوجہد کا ماحصل ماضی کی پرستش بن جاتی ہے۔

اسلام ایک چیز ہے اور اسلامی تاریخ بالکل ہی دوسری چیز۔ لیکن بدقسمتی سے تقدیسی تاریخ کے زیر اثر ہم سے اس باریک مگر دوررس فرق کے ادراک میں بسا اوقات غلطی ہوتی رہی ہے۔ ابتدائے عہد کی تاریخ یقیناً ان مسلمانوں کی تاریخ ہے جن میں سے بعض کی تربیت آپؐ کے ہاتھوں ہوئی یا پھر وہ لوگ جنھوں نے ان تربیت یافتہ افراد کا زمانہ پایا۔ ہمارے لیے اس تاریخ میں اکتسابِ فیض کے لیے یقیناً بہت کچھ ہے لیکن بنیادی طور پر اس کی حیثیت تاریخ کی ہے جس سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں نے اپنے مخصوص حالات، سماجی اور سیاسی پسِ منظر میں رسالۂ محمدی کے غایت و اہداف کو کس طرح برتا۔ البتہ وحی کی موجودگی میں ہمارے لیے یہ مناسب نہیں کہ ہم وحی کے بجائے تاریخ کو اتباع کے لیے منتخب کرلیں۔ ایسا اس لیے بھی کہ رسالۂ محمدی کے تمام تر غایات و اہداف ابتدائے عہد میں حاصل نہیں ہوگئے تھے کہ اگر ایسا ہوتا تو آگے کی تاریخ بے معنی ہو جاتی، آنے والی نسلیں خود کو ایک لایعنی کارِ مہمل میں گرفتار پاتیں۔ اس بات کو یوں سمجھئے کہ محمد رسول اللہؐ جو ﴿کافة للناس بشیراً و نذیرا﴾ کے منصب پر فائز ہیں اور جن کا منصب رحمة للعالمینی اس خیال سے عبارت ہے کہ ایک عالمگیر ربّانی معاشرہ تشکیل پائے جس کی قیادت ان کے متبعین تاریخ کے آخری لمحہ تک کرتے رہیں، ابھی اس عالمگیر ربّانی انقلاب کا ظہور باقی ہے۔ گویا یہ کہہ لیجئے کہ نزول رسالۂ محمدی نے انسانی کارواں کو جس رُخ پر ڈالا ہے اسے مطلوبہ منزل تک پہنچنا ابھی باقی ہے۔ پھر یہ تصور کر لینا کہ ابتدائے

عہد کی مسلم تاریخ میں جو کچھ ہوا اور غایت وحی کو برتنے کی جو کوششیں ہوئیں وہ انسانی تاریخ کی معراج و منتہا ہے جس سے آگے جانا ہمارے لیے ممکن نہیں، نہ تو تاریخ کی صحیح تعبیر ہے اور نہ ہی رسالۂ محمدی کی صحیح تفہیم۔ تاریخ کا یہ فہم جو خیر القرون قرنی جیسی روایتوں سے غذا حاصل کرتا ہے اس لیے بھی قابل استناد نہیں کہ عہد رسولؐ میں ہجری تقویم کا تصور ناپید تھا پھر اگر قرن سے مراد تین متواتر صدیاں ہیں جیسا کہ ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم سے ظاہر ہے تو پھر اس سے تین نسلوں یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تقدیس پر دلیل قائم نہیں ہوتی۔

صدر اول کے مسلمان وحی اور تاریخ کے فرق کو بخوبی سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حالات کی تبدیلی کے ساتھ تاریخی نظائر کو بدل ڈالنے میں انھیں کوئی تکلف نہ ہوتا تھا۔ تب سلف صالحین کی اصطلاح وجود میں نہ آئی تھی بلکہ ﴿وجدنا آبائنا كذالك يفعلون﴾ کی نکیر عام تھی۔ شیخین نے عہد رسولؐ کے بعض نظائر کو بلا تکلف بدل ڈالا۔ وہ اس نکتہ سے آگاہ تھے کہ رسالۂ محمدیؐ اپنی منزل کی طرف جس طرح گامزن ہے یہ مختلف بدلتے فیصلے بدلتے حالات میں عدل و انصاف کے تقاضوں کو بخوبی پورا کر رہے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہؐ کے ان جلیل القدر اصحاب کے لیے رسول اللہؐ کے قائم کردہ نظائر اور فیصلے انبساط انگیز لمحات کی یاد دلاتے تھے جب خدا کا رسولؐ بنفسِ نفیس ان کے درمیان موجود تھا جس کی محبت و رفاقت ان کا سرمایۂ حیات تھی۔ رسول اللہؐ سے اس تعلق خاطر کے باوجود انھوں نے اس جگمگاتے عہد کی تاریخ کو وحی پر ترجیح نہ دیا۔ مؤلفۃ القلوب اور خراجی زمینوں کے فیصلے پر جب بعض اصحاب نے حضرت عمرؓ سے نظائر رسولؐ بدل ڈالنے پر جرح کی تو آپ نے برملا اس موقف کا اظہار کیا کہ تب وہ فیصلہ قرینِ انصاف تھا اب اس فیصلہ میں قیامِ انصاف کی کہیں زیادہ ضمانت ہے۔ تاریخ اور وحی کا یہ فرق جب تک ہماری نگاہوں میں واضح رہا ہم اقوالِ بزرگاں کی تلاش کے بجائے وحی کے تخلیقی فہم سے اپنی راہ منوّر کرتے رہے۔ البتہ جب ہم اسلام کے تاریخی تجربوں کو غایت وحی کا منتہا و مقصود قرار دے بیٹھے اور ہماری نگاہوں میں ''خیر القرون'' کی تاریخ بمنزلۂ وحی ہو گئی تو ہم وحی اور اس کے اہداف سے دور جا پڑے۔

صدیوں سے ہم من حیث الامت تاریخ کی تقدیس میں کچھ اس طرح مبتلا ہیں کہ اسلام کی طرف ہماری واپسی کی ہر خواہش غیر شعوری طور پر دراصل گزری ہوئی تاریخ کی ناقص تجسیم سے آگے نہیں بڑھتی۔ حتیٰ کہ دین اور شریعت کے حوالے سے ہمارے ہاں جو پرزور تحریکیں چلتی ہیں ان کا بھی مطمع نظر یہ ہوتا ہے کہ پچھلی نسلوں کے مسلمانوں نے شریعت کو جس طرح برتا اور غایت دین کے حصول کے لیے انھوں نے جو کوششیں کیں ہم بعینہٖ اسے اپنے زمانے میں کر دکھائیں۔ ہم اس حقیقت کو مسلسل نظر انداز کرتے رہے ہیں کہ غایتِ شرع کے حصول میں متقدمین نے جو کچھ کیا اس کی بنیادیں ان کے اپنے دینی فہم میں پائی جاتی تھی۔ ان کے اجتہادات اور استنباط کی حیثیت شرع کے فہم کی ہے فی نفسہٖ

شرع کی نہیں۔ پھر یہ کہ یہ استنباط مسلسل تغیر پذیر رہے ہیں۔ ان کے مطالعے سے اگر کوئی چیز مترشح ہوتی ہے تو وہ یہ کہ غایت شرع کے حصول میں ہمیں بدلتے وقتوں کے ساتھ نئے تجربات کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ لیکن بدقسمتی سے آج ہم اپنے آپ کو ایک ایسی صورتحال میں گھرا پاتے ہیں جہاں تاریخ سے ماوراء رسالۂ محمدی کا کوئی تصور ہمارے لیے انتہائی مشکل ہے۔ اسلام کی کوئی تعریف روایات و آثار، فقہ و کلام اور دیگر دانشورانہ تاریخی التباسات کی مداخلت کے بغیر نہیں کی جاسکتی۔ ایسا اس لیے نہیں کہ یہ فی نفسہٖ ممکن نہیں بلکہ اس لیے کہ صدیوں سے ہم جس طرزِ فکر کے اسیر ہیں اس میں اسلام کی کسی ایسی تعریف کا خیال ایک اجنبی اور گمراہ کن بدعت سے کم نہیں۔ شیعہ، سنّی، حنفی، شافعی، کے حوالے جو دراصل ہماری فکری تاریخ کے انحرافات پر دال ہیں مقبول عام اسلام کے جزو لاینفک سمجھے جاتے ہیں۔ تقدیسی تاریخ کا جبر اتنا شدید ہے کہ ہمارے کبار مفکرین بھی اس صورتحال پر شدید اضطراب کے باوجود تطہیر و اصلاح کی ہمت نہیں پاتے۔ حالانکہ معمولی تحلیل و تجزیے سے بھی یہ حقیقت چھپائے نہیں چھپتی کہ اسلام کا یہ منحرف قالب ہماری بحرانی تاریخ کا پیدا کردہ ہے جس پر وحی ربّانی سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔

آیئے چند مثالوں سے وحی اور تقدیسی تاریخ کے اس فرق کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ وصال نبویؐ کے بعد ثقیفہ بنو ساعدہ میں الائمة من القریش کی جو صدا سنائی دی وہ دراصل امر واقعہ کا اظہار تھا ورنہ اصحاب رسولؐ اس قرآنی نکتہ سے ناآگاہ نہ تھے کہ ﴿ان اکرمکم عند الله اتقاکم﴾۔ رسول اللہؐ کے غیاب سے اچانک جو خلا پیدا ہوا تھا اور جس سے اجتماعی زندگی کے انتشار و افتراق کا خطرہ پیدا ہو چلا تھا اس سنگین صورت حال میں بعض حضرات کا خیال تھا کہ کوئی اولو العزم قرشی خلیفہ ہی اس بحران کو سنبھالا دے سکتا ہے۔ یہ اس عہد کے مسلمانوں کا اس مخصوص صورت حال میں ایک اجتہادی فیصلہ تھا اب اگر کوئی شخص اسے منصب خلافت کے لیے بنیادی شرط قرار دے ڈالے تو یقیناً وہ تاریخ کی تقدیس اور اس کی پرستش کا مرتکب ہوگا۔ بعد کے ایام میں روایتی مسلم فکر نے بھی غیر قرشی خلیفہ کی اہلیت تسلیم کرلی۔ کوئی پانچ سو سالوں تک عالم اسلام پر عثمانی ترکوں کی خلافت اسی خیال پر دال ہے کہ الائمہ من القریش کا موقف قولِ رسولؐ نہیں بلکہ اس عہد کا اجتہادی فیصلہ تھا۔ جس کے التزام کے لیے آنے والی نسلیں پابند نہیں ہیں۔ ذرا غور کیجیے اگر قرشیت کو خلافت کی بنیادی شرط قرار دے ڈالا جائے تو اس ربانی معاشرے کا کیا ہوگا جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی ہے اور پھر یہ کہ عملی طور پر آج ایک صحیح النسل قرشی خلیفہ کی تلاش کا کام کیسے انجام پائے گا؟ سادات کے مختلف حلقے جنھوں نے حسب توفیق اپنے اپنے شجرے مرتب کر رکھے ہیں ان میں سے کسے معتبر سمجھا جائے گا۔ عباسی اور فاطمی خلافت کی رقابت کے زمانے میں ایک دوسرے کے نسبی سلسلے کو غیر معتبر قرار دینے کے لیے علوم الانساب کے تمام تیر آزما لیے گئے۔ عباسیوں کی جانب سے علماء کی فتویٰ نویسی بھی اس کام پر مامور ہوگئی لیکن حسب و نسب کا مطلع صاف نہ ہوسکا۔ گویا

قرشی امامت جو کبھی ہمارے اتحاد کی ضمانت دے سکتی تھی فی زمانہ اس شرط پر اصرار ایک جدلِ عظیم کا باعث ہوگا۔ اسی عہد کی ایک دوسری مثال جنگ ردّہ کی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے جب مانعین زکوٰۃ سے جنگ کا ارادہ ظاہر کیا تو اس پر اتفاق رائے قائم نہ ہوسکا۔ جنگ کے بعد اسیران کے سلسلے میں صحابہ کرام کی رائے مختلف تھی۔ ابوبکرؓ اگر ایک طرف ان سے عام جنگی قیدیوں کا سا برتاؤ کرنا چاہتے تھے تو حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرام کی رائے تھی کہ ان لوگوں نے صرف زکوٰۃ سے انکار کیا ہے ترکِ اسلام کے مرتکب نہیں ہوئے ہیں سوان سے عام دشمنوں کا سا سلوک نہیں کیا جاسکتا۔ اتفاق رائے کے فقدان کے سبب یہ لوگ قید خانے میں پڑے رہے یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے جب خلافت کا چارج لیا تو انھیں رہا کر دیا۔ کلمہ گو مسلمانوں کے خلاف جو زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکاری تھے تلوار اٹھانے کا فیصلہ ابوبکرؓ کا ایک اجتہادی قدم تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ وصال نبویؐ کے فوراً بعد اس بحرانی صورتحال میں اس قسم کی سرکشی بڑی بغاوت کو جنم دے سکتی ہے اور اگر یہ سلسلہ چل نکلا تو اسلامی ریاست کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ ہوسکتا ہے کہ ابوبکرؓ کے اس فیصلہ سے حالات پر قابو پانے میں بڑی مدد ملی ہو البتہ اس فیصلہ کو عین غایتِ شرع قرار دے کر اسے مستقبل کے لیے دائمی دلیل نہیں بنایا جاسکتا جیسا کہ مرتد کے قتل کے سلسلے میں بالعموم جنگ ردّہ سے دلیل لانے کا رواج عام ہے۔ اس قبیل کی ایک تیسری مثال عہد عمرؓ میں دیوان العطاء کا قیام ہے۔ جنگی مہموں کی قیادت بالعموم مہاجرین و انصار کے ہاتھوں میں تھی۔ دیوان العطا کے قیام نے معاشرے کے ایک خاص طبقہ کو خاصا دولت مند بنا دیا تھا۔ تنخواہوں کے گریڈ میں انصار و مہاجرین کے درمیان فرق کے سبب باہمی شکایتیں پیدا ہوئیں۔ مکہ اور مدینہ میں دولت کے ارتکاز نے بھی معاشرے کو متاثر کیا۔ دیوانِ عطاء اس وقت کا ایک انتظامی فیصلہ تھا۔ مجاہدین کے اہل خانہ کی کفایت کا ایک حوصلہ مند معاشی منصوبہ تھا۔ اب اگر ان بنیادوں پر کوئی فی زمانہ مسلم معاشرے کی مرفع الحالی کا منصوبہ بنائے تو یقیناً وہ تاریخ کے ساتھ زیادتی کا مرتکب ہوگا۔

عرب فاتحین جہاں بھی گئے انھوں نے اپنی زبان اور عربی ثقافت پر اصرار برقرار رکھا۔ غالب تہذیب کی حیثیت سے نئے مسلمانوں نے بھی اس ثقافت میں اپنی دلچسپی دکھائی۔ لیکن جب عرب لسانی اور نسبی حوالے سماجی افتخار و فضیلت کا لازمہ سمجھے جانے لگے تو اس صورتِ حال نے موالیوں کو مضطرب کر دیا اور بالآخر شعوبیہ تحریک کے عمل دخل نے اموی سلطنت کی بساط الٹ کر رکھ دی۔ عرب شناخت پر یہ غیر معمولی اصرار جس کے سبب بعد کے عہد میں اسلام اور عربی تہذیب کو ایک ہی سکّہ کے دو رخ سمجھا جانے لگا، اس عہد کی پیداوار تھے جب عربوں اور نومسلم موالیوں بالخصوص اہل فارس کے مابین سماجی تفوق کی مسابقت تیز ہوگئی تھی ورنہ عربی تہذیب کو رسالۂ محمدیؐ کا واحد قالب قرار دینے کی کوئی نظری بنیاد نہ تھی۔[۱۱] اب اگر کوئی شخص عربوں کا لباس پہننے، ان کے عادات و اطوار اختیار کرنے، یا ان کے

زبان وادب کا اعلیٰ ذوق پیدا کرنے کو اسلام سے قربت پر محمول کرے تو یہ محض اس کی سادہ لوحی ہوگی۔ اس میں شبہ نہیں کہ رسالۂ محمدیؐ کے ابتدائی شب و روز عرب تہذیب میں جلوہ گر ہوئے لیکن عرب تہذیب اس کی حتمی منزل نہیں۔ آج مسلمانوں کی مجموعی آبادی میں عربوں کا تناسب صرف ایک چوتھائی ہے۔ اسلام کی مجموعی بین الاقوامی ثقافت میں عربوں کی حیثیت اقلیت کی ہے۔

اب چند مثالیں تقدیسی تاریخ کے ان لمحات سے جس کی بنیاد پر مسلمانوں میں مختلف فرقے پیدا ہوئے اور جس کی مختلف تعبیر کو ہر گروہ اپنے لیے حرز ایمان قرار دیئے بیٹھا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت ایک محدود شوریٰ کے نتیجے میں قائم ہوئی تھی جس میں مدینہ سے باہر کے اصحاب رائے مسلمانوں کو شرکت کا موقع نہ مل سکا تھا۔ تنصیب خلافت کے اس طریقۂ کار کو اگر نظری ماڈل قرار دے لیا جائے تو آنے والے خلفاء کی خلافت اس معیار پر پوری نہیں اترتی۔ حضرت عمرؓ مشاورت کے بعد نامزد کئے گئے۔ حضرت عثمانؓ کی خلافت چھ نامزد اصحاب شوریٰ کے ذریعہ عمل میں آئی۔ حضرت علیؓ نے بحرانی حالات میں عمومی بیعت کا طریقہ اختیار کیا اور معاویہؓ نے صلح و مصالحت کے راستے اپنے استحقاقِ خلافت کو ثابت کیا۔ گویا تنصیب خلافت کا طریقۂ کار حالات کے تحت مسلسل بدلتا رہا۔ اب اگر کوئی شخص بیعتِ اہل مدینہ کو تنصیبِ خلافت کی بنیاد قرار دے ڈالے اور عالم اسلام کے دوسرے شہروں میں رہنے والے اصحاب الرائے کو مشاورت میں شرکت کے لائق نہ سمجھے یا اصحاب نبیؐ کے اختیار کردہ طریقۂ کار کے علاوہ دوسرے معروف طریقوں کو غیر اسلامی قرار دے تو اسے تاریخ کی تقدیس کے علاوہ اور کیا کہا جائے گا۔

قرآن مجید میں غلاموں کو آزاد کرنے اور ان سے حسنِ سلوک کی تلقین تو یقیناً جا بجا ملتی ہے البتہ کسی آیت میں غلام بنانے کا طریقہ نہیں بتایا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مسلم فاتحین نے جب مختلف اطراف واکناف کو اپنی ترک تازیوں کا ہدف بنایا تو عالم اسلام کے بڑے شہروں میں غلاموں اور باندیوں کی خرید و فروخت کا کام ازسرِ نو شروع ہوگیا۔ اسلام نے ادارۂ غلامی کے اچانک سقوط کے بجائے اس کی فطری تحلیل کی طرف جو قدم اٹھایا تھا اور اسیروں کے لیے فدیہ کا جو عندیہ دیا تھا اگر اس متعینہ سمت میں ہمارا سفر جاری رہتا تو بہت جلد غلامی کا ادارہ تاریخ کی زینت بن جاتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ قدیم تہذیب کے سنن معروف حکمرانوں کی مصلحتوں سے زندہ رہے۔ حالانکہ اس صورت حال کی قباحت اہل نظر پر واضح تھی جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم نے عمر بن عبدالعزیز کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ قیدی عورتوں کو جاریہ بنانے اور ان سے تمتع کو زنا پر محمول کرتے تھے۔ اب اگر کوئی شخص ان قدیم اداروں کو عین اسلام پر محمول کرے یا اس کے احیاء کو غایتِ دین سے ہم آہنگ بتائے تو اس کے بارے میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ تاریخ کے ان بند دماغ پرستاروں کو غایتِ وحی کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔

امام مسلم نے اپنی صحیح میں رسول اللہؐ کی ایک حدیث نقل کی ہے جس کے مطابق رسول اللہؐ نے اپنی حدیثیں لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی اور یہ بھی فرمایا تھا کہ جس کسی نے اقوال رسولؐ لکھ رکھے ہوں وہ انھیں مٹا ڈالے۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ لاتکتب عنی کی صراحت کے باوجود گزرتے وقتوں کے ساتھ اقوال وآثار میں مسلمانوں کی دلچسپی بڑھتی گئی۔ ابتداء میں روایت وآثار، مغازی، تفسیر وفقہ اور انساب وغیرہ علوم کی سرحدیں واضح نہ تھیں۔ آگے چل کر حدیثوں کے باقاعدہ مجموعے مرتب ہو گئے۔ فقہ وتفسیر ومغازی نے اپنی مستقل حیثیت قائم کر لی۔ چوتھی صدی تک اسلام کی جو تصویر مرتب ہوئی وہ کچھ اس طرح تھی کہ مسلمان شیعہ، سنّی، اباضی اور اس جیسی دوسری سیاسی شناخت کے علاوہ حنفی، شافعی، زیدی، جعفری حوالوں سے بھی لیس تھے۔ اہل سنت والجماعت جسے جمہور مسلمانوں کے نزدیک راسخ العقیدہ فکر کی حیثیت حاصل تھی اس کی بنا پر ائمہ اربعہ کی کلامی فقہ کو کلیدی مقام حاصل ہو گیا تھا، ان ائمہ میں سے کسی ایک کی اتباع کے بغیر مسلمان بنے رہنے کی کوئی سبیل نہ تھی۔ آگے چل کر صحاح ستہ کے مجموعوں کو بھی تشریعی مقام حاصل ہو گیا۔ بقول ابن خلدون ابوحنیفہ کی دسترس میں صرف سترہ مستند حدیثیں آئی تھیں۔ امام مالک کی مؤطا میں ایسی روایتیں جن پر اعتبار کیا جا سکے ان کی تعداد محض تین سو تھی۔ مسند امام احمد میں اب ان روایتوں کی تعداد کوئی تیس سے چالیس ہزار تک جا پہنچی۔ محدثین اور فقہاء کے ظہور نے دین کے قالب کو غیر معمولی طور پر متاثر اور مجروح کیا۔ محدثین کے مابین راویوں کی ثقاہت پر اختلاف اور حدیثوں کے باہم معارض ہونے کے سبب ناقابل تلافی اختلاف کی صورتحال پیدا ہو گئی۔ فقہاء نے ان اختلافات کو مدون کر ڈالا۔ غایتِ شرع کی تلاش میں کلامی منہج کے نفوذ کے سبب ہمارا تعبیری سفر بے سمتی کا شکار ہو گیا۔ فقہاء کی ظاہر پرستی اور قیل وقال کے جبر نے اہل تصوف کے ظہور کے لیے میدان ہموار کر دیا۔ عام مسلمانوں کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہو گیا کہ دین کا واقعی مستند قالب کون سا ہے۔ صوفیاء کا ظہور ہو یا فقہاء کی آمد، روایتوں کے مجموعے ہوں یا سلفِ صالحین کی اتباع کی دعوت، کلامیوں کی قیل وقال ہو یا حلقۂ آلِ بیت کی روحانی مشائخیت، صدر اول کے مسلمان یقیناً کسی ایسے اسلام سے واقف نہ تھے لیکن خلافتِ عباسی کے جاتے جاتے اسلام کا یہی وہ تاریخی ایڈیشن تھا جسے راسخ العقیدہ مسلمان اپنے سینوں سے لگائے بیٹھے تھے۔ فقہاء کی علمی ترک تازیوں نے ضخیم مجلدات کا جو دفتر فتح کیا تھا اس میں ایک بات جس پر عمومی اتفاق پایا جاتا تھا اور جسے تقریباً عقیدے کا سا اعتبار حاصل ہو گیا تھا وہ یہ تھی کہ غور وفکر اور تحلیل وتجزیہ کا زمانہ اب ہوا ہو چکا۔ پچھلے اس کام کو بخوبی انجام دے چکے۔ اب ہمارا کام صرف ان کے اقوال پر عمل کرنا ہے۔ مصیبت یہ تھی کہ فقہاء کے انفرادی فیصلے جو بسا اوقات خبر احاد سے غذا حاصل کرتے مدوّن اور لازوال فقہ کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ حالانکہ احبارِ اسلام کے اس ادارے کی اسلام میں کوئی نظری گنجائش موجود نہ تھی لیکن تاریخی عوامل نے فقہاء کو تقدیس عطا کر دی تھی۔ انفرادی التباسات اور لغزشوں پر اب شرع کا گمان ہوتا تھا۔

فقہاء باہم اپنے فیصلوں میں مختلف تھے جو چیز ایک کے ہاں حرام تھی دوسرے نے اسے مباح کر رکھا تھا۔ لیکن اس فکری انارکی کے باوجود یہ خیال عام تھا کہ اب دین کا کوئی تصور ان چار انفرادی حوالوں کے بغیر ممکن نہیں۔ ائمہ اربعہ کا تصور ہماری فکری تاریخ کا وہ پتھر ہے جس نے وحی ربّانی کے فطری آبشار کا راستہ روک رکھا ہے۔ جب تک تقدیسی تاریخ کا یہ پتھر نہیں ہٹایا جاتا وحی کے چشمۂ صافی سے ہماری محرومی برقرار رہے گی اور ہم اپنے ہی جیسے انسانوں کی تاریخ کو رسالۂ محمدیؐ کا مثیل و بدیل سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہیں گے۔

تاریخ خواہ عصر حاضر کی ہو یا اس کا سلسلہ سلفِ صالحین سے جا ملتا ہو، اسے رسالۂ محمدی کے توسیعہ کے طور پر دیکھنا اسلام کے اس چشمۂ صافی سے غایت درجے کی بے اعتنائی ہوگی جو اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ آج بھی وحی ربّانی کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔

تاریخ جب رسالۃ کا مقام حاصل کر لے تو امتیں ایک طرح کی بت پرستی میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ سلف صالحین کی پرستش انھیں اس حقیقت کے ادراک سے روکے رکھتی ہے کہ پچھلے بھی ہماری طرح انسان تھے جنھوں نے اپنے اپنے عہد میں غایت دین کو برتنے کی مجتہدانہ سعی و جہد کی۔ تعبیر دین کی یہ کوشش انسانی کوشش تھی جس میں خطا و لغزش کا در آنا امکان سے باہر نہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ متقدمین کے کاموں پر تنقیدی نگاہ نہ ڈالی جائے اور ان کے تجربوں سے ہم مستقبل کی تعمیر میں استفادہ نہ کریں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص بڑی نیک نیتی کے ساتھ ایک قدم اٹھاتا ہے دیکھتے دیکھتے اس کی یہ ابتداء ایک نئی کیفیت کو جنم دیتی ہے جس کی کوئی نظیر ماضی میں نہیں ملتی۔ پھر یہ طریقہ امت میں ایک مستند عمل کے طور پر جاری ہو جاتا ہے اسے ایک دینی تحریک کے طور پر مقبولیت مل جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نئی تحریک کی مقبولیت من جانب اللہ ہے۔ معتزلی تعبیر دین کو جب عمومی استناد حاصل ہو گیا تو یہی سمجھا جاتا تھا کہ دین کی یہ تعبیر عین منشاءِ حق ہے لیکن آنے والے دنوں میں اشعریت کی عمومی فتح اس بات کا اعلان کرنے لگی کہ تحریک اعتزال اشعریت کے عمومی غلبہ کے لیے محض میدان ہموار کر رہی تھی۔ جب فاطمی داعیوں نے بغداد کی عباسی خلافت اور مغرب کی اموی سلطنتوں کے مقابلے میں مصر میں فاطمی خلافت کی بنیاد رکھی اور اس وقت آلِ فاطمہ کے حوالے سے جو غلغلہ انگیز کیفیت پیدا ہو رہی تھی اس سے مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی اس خیال کی اسیر ہو گئی تھی کہ مطلوب و مقصود سیاسی نظام کا سفر اب اپنی منطقی منزل کو آ پہنچا ہے۔ فاطمی مصر میں عید فاطمہ کے حوالے سے نئی نئی غلغلہ انگیز تقریبات کا انعقاد اور دختر رسولؐ کو فکر اسلامی کا عین محور و مرکز باور کرانا، بظاہر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ دین کی حقیقی اور آخری مطلوب و مقصود تعبیر ہے۔ رسالۂ محمدی کی یہ تعبیر ایک عرصے تک فاطمی دعوت میں روح پھونکتی رہی یہاں تک کہ ایک مرحلے پر ایسا محسوس ہونے لگا کہ تمام بلاد امصار اس نئی امامت کے قبضے میں آ جائیں گے۔ لیکن آج جب فاطمی سلطنت اپنی عظیم الشان

کامیابیوں کے باوجود تاریخ کا ایک حصہ بن چکی ہے ہمارے درمیان دین کے فاطمی قالب کو اصل الاصل تعبیر ماننے والے کتنے ہیں۔ تاریخی عمل کو تعبیر کا ماحصل قرار دینے کے بجائے ہمیں چاہئے کہ ہم اس اصل الاصل کو اپنی تحقیق کا مرکز بنائیں جو بدلتے وقتوں کے ساتھ اپنا قالب تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے معاصر تاریخ سے چند مثالیں پیش کرنا شاید مناسب ہو۔ رسالۂ محمدی میں باطنی خلافت کا تصور ایک اجنبی خیال ہے۔ البتہ ماضی میں بعض سیاسی وجوہ کے سبب بعض اکابرین نے اس طریقے کو اختیار کرنا مناسب جانا۔ آگے چل کر جب حالات بالکل بدل گئے اس طریقے کی افادیت جاتی رہی۔ باطنی خلافت کا یہ سلسلہ پیری مریدی کے کاروبار بلکہ لوٹ کھسوٹ میں بدل گیا۔ لیکن اس طریقے کی غیر معمولی مقبولیت کے سبب صلحائے امت کے لیے اس کی نکیر کچھ آسان نہ رہی۔ ہمارے عہد میں مولانا الیاس کی تحریک ایمان نے دین کے ایک ایسے تبلیغی قالب کو تشکیل دیا ہے جو دین کے اصل الاصل سے راست اکتساب سے انکاری ہے۔ چھ باتوں کی تلقین اور اس پر مولانا ذکریا کی فضائل پر مشتمل تعلیم اور پھر منزل جیسے اوراد و وظائف کا جابجا ظہور، گشت اور چلّے کی لامتناہی سرگرمی، ان سب نے مل کر اسلام کا بالکل ہی ایک نیا قالب تشکیل دیا ہے۔ اسی طرح سقوط خلافت کے بعد ابوالاعلیٰ مودودی اور حسن البنا کی تحریکوں پر دین کو سیاسی نظام کے طور پر برتنے کا جو رنگ غالب رہا ہے اس نے اسلام کو رسالہ سے کہیں زیادہ ایک نظام کے طور پر متعارف کرانے کی سعی پیہم کو جنم دیا ہے۔ دین کے یہ قالب خواہ وہ اپنی اصل الاصل سے دور ہوں یا قریب ہمارے لیے اس وقت تک خطرے کا باعث نہیں بنتے جب تک کہ ہم انہیں محض انسانی تعبیر و تقلیب کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور ہماری نگاہیں اصل الاصل رسالۂ محمدی کی طرف ملتفت ہوتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم ان تقلیب و تعبیر کو دین کا اصل الاصل قرار دے بیٹھیں اور اسے رسالۂ محمدی کا منتہیٰ و مقصود سمجھنے لگیں تو خطرہ ہے کہ ہم دین کے نام پر ایک طرح کی بت پرستی میں مبتلا ہو جائیں گے اور اس کارِ لایعنی میں اصل الاصل ہمارے ہاتھ سے جاتا رہے گا۔

دین بنام شریعت

شریعت عبودیت کی ایک ایسی شاہراہ ہے جو وحی کی تجلیوں سے ہمہ دم جگمگاتی ہے۔ سپردہ نفسوں کو یہ سفر ایک ایسے انبساط سے دوچار کرتا ہے گویا وہ رب کائنات کی رفاقت و شفقت کے جلو میں مسلسل اندھیرے سے روشنی کی طرف بڑھ رہے ہوں۔ اس تجربہ کا اندازہ وہ لوگ نہیں کر سکتے جو وحی کی تجلی سے محروم ہوں کہ جنہیں خدا روشنی سے محروم کر دے انہیں کیا پتہ کہ جگمگاتی راہوں کا انبساط انگیز سفر کیا ہوتا ہے۔ سچ ہے کہ ﴿ومن یجعل اللہ نوراً فما لہ من النور﴾

(۲۴:۴۰)۔ عام انسانوں اور متبعین وحی میں وہی فرق ہے جو ایک اندھے اور صاحب بینا میں ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو وحی کی روشنی حاصل ہو یا جن کے ہاتھوں میں خدا نے کتاب ہدایت تھما دی ہو انھیں ظلمت سے نور کے سفر میں کوئی پریشانی نہیں ہوتی۔ یہ ہے وہ روشنی جو قرآن اپنے متبعین کو عطا کرتا ہے۔ اب یہ متبعین کا کام ہے کہ وہ وحی کی عطا کردہ اس فہم و بصیرت کی روشنی میں ظلمت سے روشنی کا سفر جاری رکھیں۔

قرآن مجید ھدیٰ و نور ہے فقہ و قانون کی کوئی کتاب نہیں۔ اس کا لہجہ تذکیر و تلقین اور تبشیر و تحذیر کا ہے۔ جن لوگوں کو وحی کی روشنی سے متصف کیا گیا ہو ان سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ شاہراہِ فوز و فلاح کے سفر میں اپنی فہم و بصیرت سے کام لیں گے۔ انسانی زندگی جو ہمیشہ تبدیلیٔ زمان و مکاں کی زد میں ہوتی ہے وہاں ہر لمحہ ایک نئے حل اور ایک نئے فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ نیک و بد کی تمیز، معروف و منکر کا شعور اور سب سے بڑھ کر عبودیتِ صادقہ کی لذتوں سے اگر ہمارے حواس آشنا ہوں تو انسانی کارواں کو صحیح رخ پر گامزن رکھنے میں چنداں دشواری پیش نہیں آتی۔ اس کے برعکس اگر عبودیت کو لفظی اور قانونی جزئیات کا تابع بنا دیا جائے تو نہ صرف یہ کہ انسانی زندگی ایک بے روح میکانیکی عمل سے دوچار ہو جاتی ہے بلکہ زمان و مکاں کی تبدیلی کے سبب بسا اوقات لفظی اور قانونی اتباع غایت وحی کی شکست پر منتج ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہؐ نے بعض اصحاب کو بنو قریظہ کی طرف ایک جنگی مہم پر بھیجا اور تعجیل کے سبب انھیں اس بات کی تاکید فرمائی کہ وہ منزل مقصود پر پہنچ کر ہی عصر کی نماز ادا کریں۔ ایک طرف عصر کا وقت جاتا تھا منزل ابھی کچھ دور تھی سو بعض اصحاب نے اس خیال سے عصر کی نماز ادا کر لی کہ اس تاکید کا مقصد جلد پہنچنا تھا عصر کی نماز کو مؤخر کرنا نہیں۔ بعضوں نے نماز کو مؤخر کرنے اور اسے منزل مقصود پر پہنچ کر ادا کرنے کو ہی غایت حکم قرار دیا۔[۱۲] یہ دو تخلیقی رویّے اس امر پر دال ہیں کہ شاہراہِ ہدایت کے مسافر اس راہ میں اپنی فہم و بصیرت کو استعمال میں لانے کے سزاوار بنائے گئے ہیں۔

توحید خالص کے حاملین کے لیے قرآن مجید نے زندگی کا جو نقشہ ترتیب دیا ہے اس میں نماز کا قیام، صوم، حج اور زکوٰۃ کی ادائیگی، آپسی بھائی چارے کا حکم، عمل صالح اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر زور، باہمی معاملات میں معاہدے کی پاسداری، عصمت و عفت کی حفاظت، غلاموں یتیموں، اسیروں عورتوں، کمزوروں اور والدین کے حقوق کی محافظت کا حکم، قتل و ناانصافی، فخر و مباہات، کذب و افتراء اور غیبت و نجویٰ جیسی برائیوں سے اجتناب کی تلقین شامل ہے۔ فواحش و منکرات کی سرکوبی اور عفت و عصمت کو اتہام سے بچانے کے لیے سخت قوانین کا ذکر بھی موجود ہے۔ جو لوگ امن و انصاف کو تاراج کرنے کے درپے ہوں یا جو چوری، ڈاکہ زنی جیسے سماجی جرائم کے مرتکب ہوں ان کے خلاف سخت اقدام کا حکم بھی ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کی پیشانیاں سجدوں سے معمور ہوں لیکن دل خشیت سے خالی، جو

نمازیں تو خوب پڑھتے ہوں لیکن ان کی یہ بے روح عبادت انھیں یتیموں کو دھکّے دینے سے نہیں روکتی ہو اور طعام مسکین کی ترغیب پر آمادہ نہیں کرتی ہو ایسے نمازیوں کی مذمت بھی موجود ہے۔ جس سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن کو ایک ایسا تقویٰ شعار معاشرہ مطلوب ہے جہاں بے جان رسومِ عبودیت کے بجائے غایت عبودیت پر زور ہو، جہاں اطاعت شعاری کا آبشار فرد کے اندرون سے بہتا ہو، کسی زور زبردستی کا مرہونِ منت نہ ہو۔

صدر اول میں قرآن مجید مسلم معاشرے کا واحد اور ناقابلِ تنسیخ حوالہ تھا۔ پوری کتاب اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ مومنین کو غور و فکر کی دعوت دیتی۔ ﴿اذا ذکر آیات الله و جلت قلوبهم﴾ کی عمومی فضا میں کسی کو اس بات کا خیال بھی نہ آتا کہ کون سی آیات آیاتِ احکام ہیں جنھیں باریک بین قانونی موشگافیوں کا سزاوار قرار دینا چاہیے اور کن آیات سے محض سرسری طور پر گزر جانا ہی کفایت کر سکتا ہے۔ تب اہل ایمان پر قرآن کی یہ دعوت ﴿الم تر ان الله انزل من السماء ماءً فاخرجنا به ثمرات مختلفاً الوانها﴾ اس خشیت کو جنم دیتی جو سچے اہل علم کا شعار ہوتا ہے۔ ابتدائے عہد کے مسلمانوں کے لیے قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسے عملی منشور کی تھی جس سے زندگی کی سمت متعین ہوتی ہو۔ جب تک کامل قرآن متبعین محمدؐ کی عام دسترس میں رہا اپنی تمام تر لغزشوں کے باوجود ان کی اجتماعی زندگی کا کارواں راہ یابوں کی اسی شاہراہ پر چلتا رہا جو شریعت کا متعین کردہ راستہ تھا۔ البتہ دوسری صدی کی ابتداء سے تعبیرِ دین میں اجنبی ماخذ کے اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اہل یہود کے منہج تعبیر اور اہل کلیسا کے مناظرانہ اسلوب سے تحریک پا کر مسلمانوں میں بھی ایک نئے فقہی اور کلامی منہج نے قبولیت حاصل کر لی۔ فقہاء نے قرآن مجید میں آیات احکام کی موجودگی کا سراغ لگایا۔ احکام القرآن پر باضابطہ کتابیں تصنیف کی جانے لگیں۔ رفتہ رفتہ اس خیال کو عمومی استناد حاصل ہو گیا کہ قرآن مجید کی کوئی پانچ سو آیتیں آیات احکام کی حیثیت رکھتی ہیں جن کے مالہٗ و ماعلیہ کا اگر پوری باریک بینی سے احاطہ کر لیا جائے تو مکمل دینی زندگی کے جزئیات ترتیب دیئے جا سکتے ہیں۔ اس خیال کی مقبولیت نے فقہی دواوین کی ترتیب و تشکیل کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور ان جیسے دسیوں احکام پر جب فقہاء کی باریک بین نگاہیں پڑیں تو فرض و سنت، نفل اور مستحب کی بحثوں نے جنم لیا۔ اس مسئلہ نے اہمیت اختیار کر لی کہ وضو میں کون سا عمل فرض ہے، کون سا سنت اور پھر ان کے تعین میں فقہاء باہم مختلف ہو گئے۔ رسوم عبودیت کی اس باریک بین تحقیق نے جس کا منہج خارج سے برآمد کردہ تھا، ایک ایسی فقہی اور قانونی نماز کا خد و خال مرتب کیا جہاں سارا زور ظاہر پر تھا کہ غایتِ نماز یعنی تعلق باللہ کو ناپنے کا فقہ کے پاس کوئی پیمانہ نہ تھا۔ آگے چل کر فقہاء کی نمازیں ایک دوسرے سے اس حد تک مختلف ہو گئیں کہ اہل ایمان کا باہم ایک بنیادی اور متواتر عبادت میں اشتراک ممکن نہ رہا۔ ایک دوسرا نقصان جو اس منہج کے نفوذ سے ہوا وہ یہ تھا کہ قرآن مجید کی صرف پانچ سو آیات جسے فقہاء آیاتِ احکام کا نام دیتے تھے ہمارے دانشورانہ مباحثہ کی میز پر جگہ

پاسکیں اور وہ بھی ایک ناقص منہج کے زیر اثر۔ اس کے علاوہ پورا قرآن ہمارے محورِ غور وفکر سے دور جا پڑا۔ یہ خیال عام ہوا کہ تدبر وتفکر کی قرآنی دعوت صرف آیاتِ احکام کے بارے میں ہیں اور یہ کہ آیاتِ احکام کا احاطہ مسلمانوں کی دینی زندگی کو منظّم کرنے کے لیے کافی ہے۔ فقہ کی ضخیم مجلدات اور فتاووں کے لامتناہی سلسلوں میں تفقہ کے نام پر خیالات کے میکانیکی جگالی کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے اس کی تمام تر اساس کبھی ان ہی آیات احکام پر رکھی گئی تھی۔ اس طریقۂ کار کو اعتبار مل جانے سے سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ عامۃ الناس میں قرآن مجید کی بنیادی حیثیت بدل گئی۔ دینِ مبین میں نئے احبار کے لیے راہ ہموار ہوئی اور ایک بار پھر وہی صورتحال پیدا ہوگئی جسے قرآن نے اصر واغلال سے تعبیر کیا تھا۔

دین کو شریعت بمعنیٰ فقہ وقانون قرار دینا ایک ایسی غلطی تھی جو دراصل منہج علمی کے نتیجہ میں پیدا ہوئی تھی۔ فقہاء جب غایت شرع کی تلاش میں فرض وسنّت اور مستحب ومکروہ کی بحثوں میں الجھ گئے تو ان کے لیے یہ مانے بغیر کوئی چارا نہ رہا کہ فرائض یا واجبات کے ترک کے سبب کوئی عمل شریعت کی نگاہ میں اپنا استناد کھودے گا۔ وہ اس نکتہ کو نظر انداز کر گئے کہ فرض وسنّت کی یہ اصطلاحیں اور مستحب ومکروہ کا یہ بیان ان کا اپنا متعین کردہ ہے۔ رفتہ رفتہ دین کی اس فقہی تعبیر کو غایت دین کے لازوال ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ یہ بات لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہوگئی کہ فقہاء کے اخذ کردہ شرعی قوانین کی حیثیت تعبیری ہے تشریعی نہیں۔ اسے فہمِ شریعت تو کہا جا سکتا ہے اس پر فی نفسہٖ شریعت کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

شریعت بمعنیٰ ھدیٰ ونور جس کا لازوال ماخذ قرآن مجید ہے، اہل ایمان کی نظری زندگی کا آخری اور ناگزیر حوالہ ہے۔ البتہ آج جب ہم عام گفتگو میں اتباعِ شریعت کی بات کرتے ہیں تو کسی کو اس بات کا خیال کم ہی آتا ہے کہ اس سے قرآن مجید سے راست اکتساب اور اس کی غیر مشروط اتباع کا مطالبہ کیا جا رہا ہے بلکہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ فقہاء نے شریعت کے جو دواوین مرتب کر رکھے ہیں انہیں اپنی تمام جزئیات اور اختلافات کے ساتھ نافذ کر دیا جائے۔ بالفاظ دِگر یہ کہہ لیجئے کہ احکامِ شرع کی تلاش میں اب ہماری نگاہیں قرآن مجید کی طرف نہیں اٹھتیں بلکہ صدیوں پر محیط متحارب جدال فقہی میں الجھ کر رہ جاتی ہیں۔

فکری التباس کا عالم یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی نفاذِ شریعت کی کوئی تحریک چلتی ہے یا کسی خطّہ میں اہل شرع کو اقتدار نصیب ہوتا ہے تو قیامِ شریعت کے نام پر حدود وتعذیر کا نفاذ ہماری اولین ترجیح قرار پاتا ہے۔ ہمارے کبار مجتہدین بھی اس حقیقت کے ادراک سے قاصر رہے ہیں کہ شریعت محض حدود وتعذیر، نکاح وطلاق اور وراثت و معاملات کا نام نہیں بلکہ خدا کی پوری کتاب ہمارے لیے ھدیٰ ونور کی حیثیت رکھتی ہے جو قرآن کے الفاظ میں ہم پر اس لیے نازل کی گئی ہے کہ ہم اندھیرے سے روشنی کا سفر جاری رکھ سکیں: ﴿کتاب انزلنٰہ الیك لتخرج الناس من

الظلمات الی النور﴾ (۱۴:۱)۔ اس سفر میں اگر ہمیں مکمل کتاب کی رفاقت حاصل نہ ہو تو ہمارے لیے سپردگی کا مطلوبہ نمونہ پیش کرنا ممکن نہ ہوگا کہ خدا مکمل کتاب کے حوالے سے ہم سے بندگی کا طالب ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ ﴿انا انزلنا الیك الکتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدین﴾ (۳۹:۲)۔ اس کے برعکس چند آیات کو شریعت قرار دینا اور پوری کتاب کو شریعت سے ماوراء سمجھنا دین کی ایک ایسی ناقص تعبیر ہے جس پر ﴿تومنون ببعض و تکفرون ببعض﴾ کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ شریعت کا یہ مفہوم جو اسے آیاتِ احکام تک محدود کرتا ہے ہماری تعبیری تاریخ کی ایجاد ہے جس پر قرآن سے کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ قرآن کی نظر میں پورا قرآن منشورِ شریعت ہے۔ ﴿ادخلو فی السلم کافہ﴾ کا مطالبہ اس خیال سے عبارت ہے کہ ہماری زندگیاں وحی ربّانی کی مکمل اتباع سے معمور ہوں۔ پھر آیات کائنات میں غور و فکر کی قرآنی دعوت قیامِ شریعت سے کیونکر خارج ہوسکتی ہے؟

فقہاء کی مرتب کردہ شریعت کو دین قرار دینے کے سبب صدیوں سے ہمارا فکری کارواں ایک بند گلی میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ ہمارے کبار مجتہدین بھی ائمہ اربعہ کو تاریخ کی ایک ایسی ناقابل عبور چوٹی سمجھتے رہے ہیں جسے عبور کرنا خیالِ عبث ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ اجتہاد کے تمام بلند بانگ دعوے ایک لایعنی گردابِ محوری میں دم توڑ دیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اب مجتہدین مطلق کا زمانہ ہوا ہوگیا۔ نئے مجتہدین کا کام ان ہی چار فقہی خیموں کی تزئین و اصلاح ہے اور بس۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ جب قدماء کا تصورِ شریعت ہی ناقص ہو اور جس کی بنیاد میں منہجِ کلامی نے خلل ڈال رکھا ہو تو بھلا اس ٹیڑھی بنیاد پر کوئی صحت مند عمارت کیسے اٹھائی جاسکتی ہے؟ ایک ایسی شریعت جو مکمل قرآن کو منشورِ شرع قرار دینے کے بجائے محض چند سو آیات سے دینی زندگی کا تار و پود تیار کرنا چاہتی ہو وہ نتائج پیدا نہیں کرسکتی جس سے قرنِ اول کے مسلمانوں کی زندگی عبارت تھی۔

قرآنی شریعت کے مقابلہ میں فقہاء کی شریعت بعض ایسے ماخذ سے غذا حاصل کرتی ہے جو سراسر انسانی فہم و تعبیر کے رہینِ منت ہیں۔ مثال کے طور پر روایتوں سے استناد میں اس بات کی بہر حال گنجائش رہتی ہے کہ یہ منسوب الی الرسول اقوال کس حد تک قابل اعتبار ہیں۔ فقہاء کے باہمی اختلاف کی ایک بڑی وجہ روایتوں کے باہم مختلف ہوجانے کے سبب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک فقیہ کو وہ روایت نہ پہنچ سکی جو دوسرے کے دسترس میں تھی سو روایتوں کی عدم دستیابی کے سبب باہم ان کے فیصلے مختلف ہوگئے۔ اگر اس موقف کو اصولی طور پر درست مان لیا جائے تو ہم جو ایک ایسے عہد میں جی رہے ہیں جہاں روایات و آثار کے تمام مجموعے ہماری دسترس میں ہیں اور جہاں کمپیوٹر کے عمل دخل کی وجہ سے انگلی کی ایک جنبش سے احادیث کی سبک رفتار تلاش ہمارے لیے ممکن ہوگئی ہے، ہمیں یہ کب زیب دیتا ہے کہ ہم غایت شرع کی تلاش میں ان پر انحصار کریں جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ روایتوں کا تمام معلوم ذخیرہ ان کی پہنچ سے باہر رہ گیا

تھا۔

فقہائے شرع کا ایک تیسرا ماخذ اجماع کے نام سے جانا جاتا ہے جو فی نفسہٖ ایک ایسا خیال ہے کہ جس کی نہ شرع میں کوئی دلیل ہے اور نہ ہی عملی طور پر اس کے قیام پر تاریخ سے کوئی دلیل لائی جا سکتی ہے۔ اجماع اگر صرف اہل علم کا ہے جیسا کہ شافعی کا نقطۂ نظر ہے تو یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے امت کے سوادِ اعظم کو دانستاً باہر رکھا گیا ہے۔ جس دین میں ادارۂ احبار کی کوئی گنجائش نہ ہو وہاں امامِ عادل کے علاوہ پرائیوٹ اہل علم کے کسی گروہ کو امت کا رخ متعین کرنے کا اختیار کیسے دیا جا سکتا ہے؟ پھر یہ بات بھی نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ کسی شہر کے اہل علم کا اجماع تمام بلاد وامصار کے لیے کیونکر لائق اتباع ہو سکتا ہے اور یہ کہ کسی مخصوص عہد کا اجماع اگلوں کے لیے اگر قابل اتباع ہے تو اس کی شرعی دلیل کیا ہے؟ شافعی نے خود کتاب الام میں اس خیال سے اجماع کی نکیر کی ہے کہ مختلف بلاد وامصار میں جن لوگوں کو علمی جلالت کا حامل سمجھا جا رہا تھا وہ ان کے زمانے میں علمائے کلام تھے جن کی سزا شافعی کے نزدیک کم سے کم یہ ہو سکتی تھی کہ انھیں گدھے پر بٹھایا جائے اور ان کی پیٹھ پر سرِ عام کوڑے لگائے جائیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ آج ایسی سزاؤں کے مستحق لوگ ناپید ہو گئے ہیں۔ پھر اجماع کا ڈول ڈالنا یا اس کا دعویٰ کرنا کیونکر خطرے سے خالی ہو سکتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اجماع کی بنیاد اجماع کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہ ہماری التباس فکری کی وہ مستحکم روایت ہے جس سے دستبردار ہونے کے لیے ہم ہرگز تیار نہیں۔ بلکہ بعض کبار اہل فن کی نگاہ میں اس کی حیثیت متن سے بھی بڑھ کر ہے۔ بقول حنبلی فقیہ ابن عقیل متن کے مقابلہ میں ''اجماع کی حیثیت ایک درجہ بڑھ کر ہے۔ گو کہ متن غلطیوں سے مبرّا ہوتا ہے لیکن اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے، مبادا اسے منسوخ کرنے والی کوئی آیت پائی جاتی ہو۔ جبکہ اجماع کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ یہاں اختلاف ونسخ کا کوئی احتمال نہیں پایا جاتا کہ اس پایے، کا کوئی متبادل پایا ہی نہیں جاتا کہ وہ اسے منسوخ کر سکے۔[۱۳]''

فقہی شریعت کا چوتھا ستون قیاس کے نام سے معروف ہے جہاں علّت کی بنا پر معلوم احکام سے نامعلوم احکام کا پتہ چلایا جاتا ہے۔ اصل کی علت کی تلاش اور پھر مسائل مذکور پر اس کے انطباق کا عمل فقہاء کی زبان میں قیاس کہلاتا ہے۔ اصل، فرع اور علّت کا تعین فقیہ کی اپنی فہم وبصیرت کا مرہون منت ہوتا ہے جس میں التباسات اور اختلافات کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ جو مسائل انسانی فہم وبصیرت کے مرہونِ منت ہوں اور جن پر ان ہی جیسے دوسرے فقہاء ایمان لانے سے انکاری ہوں، ان پر غایت شرع کا گمان کیا جائے۔ قیاس کو ماخذ شرع قرار دینے میں خود متقدمین فقہاء سخت اختلافات کا شکار رہے ہیں۔ ظاہری اور شیعہ قیاس کے سخت مخالف ہیں جبکہ ائمہ اربعہ مختلف درجے میں اس کے قائل رہے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات اہم نہیں ہے کہ کبار فقہاء میں کون اس کا قائل ہے اور کون اس سے انکاری، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جو چیز انسانی فہم ودانش کی مرہون منت ہو اور جہاں اختلافِ فکر ونظر کا پیدا

ہو جانا فطری ہو اسے غایتِ شرع پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ فقہاء کے اصول باہم دگر مختلف ہیں اس کے علاوہ تدوینِ شریعت کے اصول اربعہ میں سے قرآن مجید کے علاوہ بقیہ تینوں اصولوں میں دانشِ انسانی کی مداخلت کے سبب ان کے ذریعہ جو فقہی شریعت مرتب ہوئی ہے اس میں اختلافات کا ایک کوہ گراں بار جمع ہو گیا ہے۔ اس خیال کی تصدیق کے لیے صحنون المالکی کی مدوّنہ، ابن حزم الظاہری کی محلی اور اسمٰعیلی فقیہ قاضی النعمان کی دعائم الاسلام کا مطالعہ کافی ہوگا جہاں اصولوں میں اختلاف کے سبب احکامِ شرع میں اختلافات کا ایک طویل سلسلہ پایا جاتا ہے۔ گزشتہ صفحات میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ دین کے مختلف قالب کی تشکیل میں فقہی اصولوں کے اختلاف نے اہم رول ادا کیا ہے۔ بعض لوگ شاید یہ سمجھتے ہوں کہ ہمارے یہ فقہی اختلافات عہد زوال کی پیداوار ہوں اور یہ کہ قدماء کی مرصّع شریعت میں مسلمان اتحاد و اتفاق کا سامان پاتے تھے۔ لیکن جو کوئی بھی شافعی کی کتاب الام، شیبانی کی مبسوط اور ابن قدامہ کی مغنی پر ایک سرسری نظر ڈالنے کی بھی زحمت کرے گا اس کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ ہمارے فکری اختلاف کی جڑیں ان ہی امہات الکتب میں پائی جاتی ہے جن کے نقل در نقل سے آج بھی فقہی ادب کی گرم بازاری قائم ہے۔ اور جس نے امت واحدہ کو فکری اور عملی ہر دو اعتبار سے امت منتشرہ (Fractured Ummah) میں تبدیل کر رکھا ہے۔

ان اختلافات کے سبب، جنھیں غایت شرع کے حوالے سے فقہ نے دوام عطا کر رکھا ہے، کوئی ہزار سال سے مسلمان سخت ذہنی تشنیج اور فکری پراگندگی کے شکار ہیں۔ ان کے لیے یہ معلوم کرنا انتہائی مشکل ہے کہ شریعت کا مستند ترین قالب کون سا ہے۔ مثال کے طور پر مالکی اور شافعی ایک ہی صف میں عورتوں اور مردوں کی مشترکہ نماز کے قائل ہیں جب کہ ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی حالت میں مرد کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فقہاء کے نزدیک اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی سڑک یا ندی حائل ہو تو ایسی حالت میں مقتدیوں کی نماز درست ہوگی یا نہیں۔ شافعی کے نزدیک ایسی نماز درست ہوگی جبکہ ابوحنیفہ اس کی صحت کے قائل نہیں۔ لیکن یہی صورت حال اس وقت بدل جاتی ہے اگر امام مسجد میں ہو اور مقتدی اپنے گھر میں۔ مالک، شافعی اور احمد کے نزدیک ایسی نماز کا اعتبار نہیں جبکہ ابوحنیفہ اس کی صحت کے قائل ہیں۔ فقہائے اربعہ نمازِ جنازہ کے لیے وضو کی شرط عائد کرتے ہیں جب کہ الشعبی اور جریر الطبری جیسے کبار اصحابِ فن وضو کو لازم نہیں سمجھتے۔ عقیقہ جسے مسلمانوں میں مقبولِ عام مستحسن سنّت کی حیثیت حاصل ہے اور جس کے قائلین میں مالک اور شافعی کا نام آتا ہے وہ ابوحنیفہ کے نزدیک وجوب کا درجہ نہیں رکھتا۔ شافعی اور احمد کے نزدیک کسی عورت کا نکاح ولی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا جب کہ ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کے بغیر عورت کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ ثبوت نسب کے لیے حنفی فقہ میں زیادہ سے زیادہ دو سال کا عرصہ رکھا گیا ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ رحم

مادر میں جنین کے مکمل ارتقاء میں کم سے کم چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال کا عرصہ لگ سکتا ہے۔ گو کہ اس خیال کی بنیاد وحی میں ہے اور نہ ہی علم طبّ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ مالکیوں کے نزدیک یہ مدت چار، پانچ بلکہ بعض اقوال کے مطابق سات سال تک ہو سکتی ہے۔ اختلافِ فہم و تعبیر کی ایک اور مثال شراب نوشی کی سزا سے متعلق ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک شرابی کے لیے اسّی کوڑے کی سزا تجویز کرتے ہیں جبکہ شافعی چالیس کوڑوں کے قائل ہیں۔ موالک اور شوافع عورت کو عہدہ قضا کا اہل نہیں سمجھتے جبکہ ابوحنیفہ اور طبری اس کے قائل ہیں۔ فقہاء کے مابین ایک اور اختلافی مسئلہ جس پر کتب فقہ میں بڑی دلچسپ بحثیں ہوئی ہیں، قتل عمد سے متعلق ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کو مضبوطی سے پکڑ لے اور اسی حالت میں ایک تیسرا شخص اس کا قتل کر ڈالے تو ایسی صورت میں ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک اس قتل کی ذمہ داری قتل کرنے والے پر ہے نہ کہ پکڑنے والے پر جب کہ مالک کے نزدیک دونوں شخص قتل کے مجرم قرار پائیں گے۔[۱۴]

اختلافِ فقہاء کی یہ وہ چند مثالیں ہیں جنھیں ہم نے مسئلہ کی توضیح کے لیے محمد بن عبدالرحمٰن دمشقی الشافعی کی کتاب رحمة الأُمه فی اختلاف الائمه سے نقل کیا ہے۔ ورنہ فقہ المقارن کی متداول کتابوں میں ان اختلافات کا واقعی احاطہ مشکل ہے۔ یہ شخصی، انفرادی التباسات جو آگے چل کر گروہی اور مسلکی اختلاف کا رخ اختیار کر گئے، انھیں تعبیری غلطیوں کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیے تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو ان کی تطہیر و تقلیب کا امکان باقی رہتا اور غایتِ شرع کی یہ تلاش دیر یا سویر کامیابی سے ہمکنار ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ رفتہ رفتہ اس فقہی اور تعبیری ادب پر عین شریعت کا گمان ہونے لگا۔ حتیٰ کہ فقہاء کے اختلافات بھی تقدیسی حیثیت اختیار کر گئے، جیسا کہ دمشقی کی مذکورہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ فقہاء کے ان اختلافات کو باعث رحمت سمجھا جانے لگا حالانکہ قرآن مجید میں اختلاف سے اجتناب کا حکم ہے ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ (۸:۴۶)۔ قرآن مجید تو یہ کہتا ہے کہ اختلاف سے تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی لیکن فقہاء کا اصرار ہے کہ یہی اختلاف اگر فقہاء کے ہاتھوں انجام پائے تو اسے باعثِ رحمت سمجھنا چاہیے خواہ اس اختلاف سے کسی کا نکاح باطل ثابت ہوتا ہو، جیسا کہ خیار بلوغ کے مسئلہ میں شوافع کا نقطۂ نظر ہے یا کسی کی گردن چلی جاتی ہو، جیسا کہ قتل عمد کے معاون کے سلسلے میں موالک کو موقف ہے۔

کہا جاتا ہے کہ فقہاء کے یہ متبادل اور متحارب فیصلے غایتِ شرع کے یکساں ترجمان ہیں۔ یہ خیال عام ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید گویا شریعت پر عمل آوری سے عبارت ہے حالانکہ متحارب فیصلوں کو یکساں استناد عطا کرنے کی کوئی عقلی اور شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔ اگر ائمہ اربعہ منزّل من اللہ نہیں ہیں اور اگر نظری طور پر یہ بات صحیح ہے کہ خدا کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنتِ ثابتہ مکشوفہ متواترہ کے علاوہ ہمارے لیے کوئی اور چیز معیار حق و باطل نہیں بن سکتی تو پھر ائمہ اربعہ کے التباساتِ فکر و نظر کو تقدیسی مقام عطا کرنے کا آخر جواز کیا ہے؟ فقہی شریعت کو مقامِ تقدیس عطا

کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ فقہاء کے انفرادی اجتہادات اور التباسات بلکہ تفردات کو حلقۂ شاگرداں کی وسعت کے سبب کچھ ایسی مقبولیت ملی کہ انھیں شرع کا مستند اور لازوال اظہار سمجھا جانے لگا۔ بسا اوقات ان التباسات کو احق ثابت کرنے کے لیے ہم نے عصمتِ قرآن سے سمجھوتہ کرنے میں بھی کوئی حرج نہ سمجھا۔ مثال کے طور پر رجم کے مسئلہ کو لیجئے جس کے بارے میں فقہاء کا موقف ہے کہ شریعت نے زانی محصن کے لیے رجم کی سزا مقرر کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ آیت رجم اب قرآن مجید میں نہیں پائی جاتی کہ اس کا متن تو منسوخ ہو گیا لیکن حکم باقی ہے۔ اس مضحکہ خیز دلیل پر فقہاء کے ہاں بڑی طویل طولانی بحثیں ہوتی رہی ہیں۔ ہمارے پیش نظر یہاں ان کا احاطہ مقصود نہیں صرف اس نکتہ کی وضاحت مطلوب ہے کہ اقوالِ بزرگاں کو شریعت قرار دینے کے سبب ہم وحی ربّانی کے سلسلہ میں کن بدترین التباسات کے شکار ہیں۔ اسی قبیل کی ایک اور مثال کلالہ سے متعلق ہے جہاں فقہاء کی دانشورانہ تگ وتاز کا محور ابی بن کعب کی وہ قرأت ہے جس کے مطابق آیت قرآنی ﴿وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت﴾ کے بعد لُام کا اضافہ بتایا جاتا ہے اور جس کے سبب فقہاء نے اخیافیوں کو ذوی الفروض میں داخل کر رکھا ہے۔ قرآن مجید کے متواتر نسخوں میں لُام کا تحریفی لفظ نہیں پایا جاتا۔ البتہ فقہاء کے فہمِ وراثت میں اس لفظ کو کلیدی مقام حاصل ہے۔ منطق زدہ اور کلامی طرزِ فکر نے یتیم پوتے کو وراثت سے محروم کر رکھا ہے حالانکہ فقہاء کی یہ تعبیر ان کے اپنے مرتب کردہ اصول الاقرب فالاقرب سے میل نہیں کھاتی۔ دادا کی موجودگی میں باپ کی وفات کے بعد پوتے پوتیوں کا رشتہ براہِ راست دادا سے قائم ہو جاتا ہے۔ جو زندہ چچا کی اولاد کے مقابلہ میں ان پوتے پوتیوں کو بغیر کسی واسطہ کے دادا سے منسلک کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ دادا کی اچانک موت سے یہ پوتے پوتیاں وراثت میں اپنا سارا استحقاق کھو دیں۔ البتہ جو لوگ شریعت کو منطق زدہ نگاہوں سے دیکھنے کے عادی ہیں وہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ جب باپ کی موت کے سبب بیچ کا واسطہ ہی ٹوٹ گیا، کہ جس پر تمام استحقاق کا دار و مدار تھا، تو پھر یتیم پوتوں کو وراثت سے مکمل مہجوری کے علاوہ کچھ اور ہاتھ نہیں آسکتا۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہزار سالہ منجمد دبستانِ فقہی کو، جس کی تدوین وتشکیل میں دانشِ یونانی اور حلقائی تلمودی منہج نے اہم رول ادا کیا ہے، شریعت کا لازوال ماخذ قرار دینے کے بجائے قرآن مجید کو شاہراہِ شریعت کے رہنما کے طور پر ازسرِ نو پڑھنے کی طرح ڈالی جائے۔ چند آیاتِ احکام کے بجائے ہم مکمل قرآن کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی سمت متعین کرنے کی والہانہ خوشدلی سے اجازت دیں۔ اس عمل میں رسول اللہؐ کی سنتِ ثابتہ مکشوفہ متواترہ ہماری دستگیری کر سکتی ہے۔ البتہ تاریخ اور سنت کے فرق کو ہمیں ہر لمحہ ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اس کے لیے لازم ہے کہ ہمیں قرآن مجید کی صحت اور عصمت پر غیر متزلزل یقین ہو اور ہم اس تحفظ ذہنی سے یکسر آزاد ہوں کہ قرآن مجید کی کوئی

آیت منسوخ، متروک یا معدوم ہوگئی ہے یا فلاں اور فلاں کے مصحف میں اس کی قرأت یوں اور یوں پائی جاتی ہے۔ تحذیر وتبشیر میں تدریج وارتقاء کی موجودگی سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن مجید کی آیتیں باہم معارض ہیں یا ایک نے دوسرے کو منسوخ ومتروک کر رکھا ہے۔ مثال کے طور پر حرمتِ شراب کے مسئلہ کو لیجئے۔ کہیں ﴿اثمھما اکثر من نفعھما﴾ کہہ کر اس کے مضرات کی نشاندہی پر اکتفا کیا گیا ہے اور کہیں فاجتنبوا کی تاکید اس عمل خبیث سے اجتناب کا حکم دیتی ہے۔ محرمات کی فہرست میں یہ پھر بھی شامل نہیں ہے کہ الکحل کی ایک مخصوص مقدار غذاؤں اور پھلوں میں فطری طور پر پائی جاتی ہے۔ ادویات اور ماءالحفظ (preservative) میں اس کے استعمال کا رواج ازمنۂ قدیم سے پایا جاتا ہے۔ البتہ مسکرات کے طور پر اس کا استعمال انسانی معاشرہ کے لیے تباہ کن ہوسکتا ہے۔ لہٰذا قرآن مجید نے اس خطرے سے ہمیں آگاہ کرنا ضروری سمجھا۔ شراب نوشی کی ممانعت کا یہ تدریجی حکم اس امر پر دال ہے کہ انسانی معاشرے کو اگر اپنی سمت معلوم ہو تو اس سفر کے مختلف مرحلوں میں متبعینِ وحی اپنی فہم وبصیرت سے اسے بخوبی جاری رکھ سکتے ہیں۔ غایتِ شرع کے تعین میں یقیناً ان سے غلطیاں ہوسکتی ہیں لیکن اگر سمتِ سفر واضح ہو اور منزل مقصود کی طرف مسلسل قدم بڑھ رہے ہوں تو خود انسانی تجربہ ان غلطیوں کو مبرہن کرنے اور ان کی اصلاح کے لیے کافی ہے۔

قرآن مجید کسی ایسے منجمد معاشرے کا منشور نہیں جہاں تبدیلی کے راستے پر پہرے بٹھائے گئے ہوں۔ ﴿یھدی الی صراط مستقیم﴾ کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ راہ یابوں کا یہ سفر مسلسل جاری ہے۔ زمان ومکان کی تبدیلی کے سبب ہر منزل پر ہمیں نئے مسائل کا سامنا ہوگا۔ غیابِ محمدیؐ میں اب یہ سب کچھ ہمیں اپنی فہم و بصیرت سے انجام دینا ہے۔ فہم شریعت ایک مسلسل نموپذیر ارتقائی عمل ہے۔ قدماء کی فہم قرآنی سے اگر ہمارا فہم مختلف نہ ہو تو یہی سمجھا جائے گا کہ ہم اب بھی عہدِ ماضی میں جی رہے ہیں ورنہ ایسے مسائل کی کمی نہیں جسے قرآن مجید نے دانستاً متصفینِ وحی کی فہم وبصیرت کے لیے اٹھا رکھا تھا۔ خدا جسے ما کان وما یکون کا علم ہے، اسے خوب معلوم تھا کہ یہ حل طلب مسائل اس سرزمین پر موجود ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں روزہ داروں کو یہ حکم ہے کہ وہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک روزہ رکھا کریں: ﴿حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتمو الصیام الی اللیل﴾ (۲:۱۸۷)۔ اسکینڈے نیویائی ممالک میں جہاں رات انتہائی مختصر ہوتی ہے، خاص طور پر گرمیوں کے موسم میں بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابھی رات پوری طرح طلوع بھی نہ ہوئی تھی کہ صبح کی سپیدی نمودار ہونے لگی، دن کا روایتی تصور نہیں پایا جاتا۔ اب یہ سب کچھ متبعینِ وحی کی فہم وبصیرت پر ہے کہ وہ ان ممالک میں روزے کے لیے دن کا تعین کس طرح کریں۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے حل طلب سوالات ہم سے وحی کے تخلیقی فہم کے طالب ہیں۔

روایتی فقہ کی تنگ دامانی سے سکہ بند علماء بھی ناواقف نہیں ہیں۔ لیکن علماء کی مشکل یہ ہے کہ وہ اسی منہج سے اس منہج کی پیدا کردہ لغزشوں کا مداوا چاہتے ہیں۔ فقہ کے گنبدِ محبوس میں حیلِ فقہی ان کا واحد سہارا ہے۔ مثال کے طور پر ان کے لیے طلاقِ ثلاثہ کے مسئلہ پر نظر ثانی تو ممکن نہیں البتہ اس صورتِ حال کی پیدا کردہ مضرتوں سے بچنے کے لیے وہ سائل کو کسی اہلحدیث فقیہ سے رجوع کا مشورہ ضرور دیتے ہیں۔ اسی طرح ربا اور انٹرسٹ کے فرق کو سمجھنے کے لیے وہ قرآنی اصطلاح ﴿اضعافاً مضاعفاً﴾ پر ازسرِ نو غور وفکر کی اپنے اندر ہمت نہیں پاتے، البتہ سلم کے حیل فقہی سے سو روپئے کے مال کو ڈیڑھ سو روپئے میں پیشگی خریدنے کی ترکیب ضرور بتاتے ہیں۔ فی زمانہ اسلامی بینکنگ کی روز افزوں مقبولیت دراصل مشارکہ، مضاربہ یا مرابحہ کے حیلِ فقہی کی مرہون منت ہے جہاں پسِ پردہ انٹرسٹ کے نظام پر اسلامی قبا چڑھا دینے سے سادہ لوح مسلمانوں کے لیے اس کی قباحت کم ہوگئی ہے۔ اختلاف فقہا کی رحمتوں کی تلاش میں مسلمان صرف فقہائے اربعہ کے بند دروازوں پر دستک نہیں دیتے بلکہ اگر ان کی دادرسائی کا کوئی امکان فقہ جعفری میں پایا جاتا ہو تو اس سے استفادے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھا جاتا۔ جدید لبنان کے چار سنی وزیر اعظم بعد از مرگ اپنی وصیتوں میں صرف اس لیے شیعہ پائے گئے تاکہ اولاد نرینہ کی غیر موجودگی میں ان کی وراثت پر، فقہ جعفری کے مطابق، ان کی چہیتی بیٹیوں کا استحقاق قائم ہو سکے۔[۱۵]

فقہائے اربعہ کے ظہور سے پہلے جب قرآن مجید ہماری فکری زندگی کا واحد حوالہ تھا، ہم اسے کسی منجمد وثیقۂ شریعت کے بجائے متحرک قبلہ نما کے طور پر برتنے کے عادی تھے۔ حضرت عمرؓ نے جب نص کی موجودگی کے باوجود بدلتے حالات کے پیشِ نظر قطع ید کی سزا موقوف کردی یا جب انھوں نے مؤلفۃ القلوب کی ادائیگی ساقط کردی تو وہ اس بات کو بخوبی سمجھتے تھے کہ ان کا ایسا کرنا غایتِ شرع کے عین مطابق ہے۔ آج بھی جو لوگ قرآن مجید کو نشان راہ کے طور پر برتنے کا حوصلہ رکھتے ہوں انھیں وحی کے اس تخلیقی فہم سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اصحاب نبیؐ کی طرح پوری بیدار مغزی اور تخلیقی بصیرت کے ساتھ قرآن مجید سے راست اکتساب کا حوصلہ پیدا کریں تب ہی یہ ممکن ہو سکے گا کہ ائمہ اربعہ کی فقہ نے ہمارے فکری سفر پر ہزار سال سے جو روک لگا رکھی ہے اس کا مداوا ہو سکے۔ محض مروجہ فقہی اجتہادات ہمیں ایک نئی صبح کی ضمانت نہیں دے سکتے۔ لازم ہے کہ اس تصورِ اجتہاد کو بھی تحلیل و تجزیہ کی میز پر لایا جائے جس نے بسببِ نعرۂ دلفریب مدت سے ہمیں ایک فکری سراب میں مبتلا کر رکھا ہے۔ جب تک ان بنیادی اصولوں کو نہیں بدلا جاتا جن پر مروجہ فقہ کی عمارت قائم ہے اور جب تک ایک نئے منہج علمی کی داغ بیل نہیں ڈالی جاتی قرآن مجید سے راست اکتساب کی ہر دعوت فقہائے متقدمین کا توسیعہ بن کر رہ جائے گی۔

اسلام کی نظری سرحدیں

اسلام ایک ایسے ربّانی عالمی معاشرے کے قیام کا داعی اور نقیب ہے جس کی قیادت تو یقیناً متبعینِ محمدؐ کے ہاتھوں میں ہو لیکن اہل ایمان کا کوئی طائفہ اس عالمی نبوی پروجیکٹ میں شرکت سے محروم نہ رہ گیا ہو۔ ﴿کافة للناس بشیرا و نذیرا﴾ کے نقباء اور رحمۃ اللعالمین کے متبعین پر یہ حقیقت یقیناً دوسروں سے کہیں زیادہ آشکار ہونا چاہیے کہ دین وملل کا اختلاف خدائی اسکیم کا حصّہ ہے۔ اب ان تمام اختلافِ فکر ونظر کے باوجود ربّانیوں کے ایک عالمی معاشرے کا قیام وہ نظری اور عملی چیلنج ہے جس سے کامیابی سے عہد برآ ہونے کے لیے لازم ہے کہ بعض بنیادی امور پر ہمارا ذہن صاف اور دل مطمئن ہو۔ فی زمانہ اگر مسلمان اہل فکر بھی ایک عالمی ربّانی معاشرے کے قیام کو ناممکن العمل سمجھتے ہیں یا اگر اس کام کے لیے بعض حلقے مہدی آخر الزماں یا مسیحِ موعود کی آمد ثانی کے منتظر ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ اختلافِ دین وملل کی اس بوقلمونی میں انھیں ایک ربّانی معاشرے کا قیام ناممکن نظر آتا ہے۔ بھلا جو لوگ صدیوں سے فرقوں میں بٹے ہوں اور جن کے نزدیک مختلف فقہی خیموں اور شیعہ، سنّی کی تقسیم کے سبب خود عالمِ اسلام میں ایک اجتماعی نظام کا قیام عبث معلوم ہوتا ہو وہ کسی عالمی پروجیکٹ میں غیر اقوام کے تعاون کی بات سوچ بھی کیسے سکتے ہیں۔ صدیوں سے ہم دین کی جس تشریح وتعبیر کے اسیر ہیں وہاں اقوامِ غیر کے ایمان وعمل کا توقیر واحترام تو کجا خود اپنے فقہی خیمے سے باہر مسلمانوں کے دوسرے فرقہ کا ایمان ہمارے لیے معتبر نہیں رہ گیا ہے۔ فقہاء ومفسرین نے بعض سیاسی حالات اور مصالح کے تحت قرآن مجید کی ان آیات کا جو اقوامِ غیر سے متعلق وارد ہوئی ہیں، جو تعبیرات پیش کی تھیں انھیں وحی کا منتہیٰ ومقصود سمجھ لینے کے سبب ہم اس فہم سے دور جا پڑے جس کی مبینہ جھلکیاں صدر اول کی تاریخ میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ ایک نئی ابتداء کے لیے لازم ہے کہ ہم قرآن مجید کے اس نظری تناظر کو تمام تر ابعاد کے ساتھ از سرِ نو متصور کر سکیں۔ تب ہی یہ ممکن ہے کہ فی زمانہ قرآن مجید سے ہمارا راست اکتساب بھی ان ہی نبوی خطوط پر آگے بڑھ سکے گا۔

گزشتہ صفحات میں ہم اس خیال کی قدرے تفصیل سے وضاحت کر چکے ہیں کہ قرآن مجید میں امت مسلمہ کا تصور تمام انبیائے سابقین اور ان کے سچّے متبعین پر محیط ہے جیسا کہ دعائے براہیمی سے پوری طرح مترشح ہے۔ ثانیاً ﴿ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة﴾ کی قرآنی آیت بھی اس خیال کا اعادہ کرتی ہے کہ دین وملل کا اختلاف اور عبودیت کے مختلف طریقے خدائی اسکیم کا حصہ ہیں۔ یہی حال زبان وثقافت اور رنگ ونسل کے اختلاف کا بھی ہے جن کی اصل حقیقت قرآن کے الفاظ میں ﴿لتعارفوا﴾ سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ ثالثا ﴿ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعضٍ﴾ کی آیت قرآنی ﴿صوامع و بيع وصلوٰة﴾ کے ساتھ مساجد کا تذکرہ جس طرح ایک ہی سانس میں کرتی

ہے اور جس طرح ان تمام عبادت گاہوں کو خدا کے ذکر کثیر سے معمور بتاتی ہے اس کے بعد اس بات میں کوئی شک وشبہ نہیں رہ جاتا کہ رسومِ عبودیت کے یہ مختلف طریقے خدا کی بارگاہ میں بے وزن نہیں ہیں۔ رابعاً سورۃ بقرہ کی آیت ۶۲ جہاں اہل ایمان کے دوسرے طائفوں بالخصوص یہود ونصاریٰ کو ایمان باللہ اور عمل صالح کی شرائط کے ساتھ ﴿لا خوف علیھم ولاھم یحزنون﴾ کی بشارت دی گئی ہے اور جسے بعض مفسرین نے ﴿ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ﴾ کی آیت سے منسوخ کررکھا ہے۔ یہ آیت بھی ایک ایسے ربانی معاشرے کی طرف اشارہ کرتی ہے جہاں عبودیت کے مختلف طریقے فرقہ بندی، تنگ نظری اور جنگ وجدال کے بجائے سپردہ نفسوں کو کامیابی کی بشارت دیتے ہوں۔ خامساً ﴿یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء﴾ کی صلائے عام صدر اول کی طرح آج بھی متبعینِ محمدؐ سے اس بات کی طالب ہے کہ وہ اقوام عالم کی قیادت کے لیے آگے آئیں اور کلمۂ سِواء کی بنیاد پر تمام ہی ایمانی طائفوں کو اس مشن میں اپنا شریک وسہیم بنانے کی حتی المقدور کوشش کر گزریں۔ گویا یہ کہہ لیجئے کہ ہمارے تاریخی سفر میں فکر وعمل کے زوال کے سبب امت مسلمہ کا جو قرآنی تصور شکست وریخت کا شکار رہا ہے اور جس کے سبب ہم آج ایک عالمی نبوی پروجیکٹ کو بروئے کار لانے میں تن وتنہا محسوس کرتے ہیں اور جس کے سبب ہم تاریخ کے حاشیہ پر پناہ لینے پر مجبور ہیں، اس صورتحال کے تنقیدی محاکمہ اور نظری امت کی ازسرِ نو تشکیل کی ضرورت ہے۔

عدل وانصاف پر مبنی ایک ایسے عالمی معاشرے کا قیام اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ دوسری اقوام وملل کے لیے شراکت داری کے بنیادی اصول نہ طے کر دیئے گئے ہوں۔ جو لوگ اس نکتہ سے آگاہ ہوں کہ دین وملل کا اختلاف خدائی اسکیم کا حصّہ ہے اور جن کی دعوت انبیائے سابقین کی تصدیق سے عبارت ہو ان کے دل ودماغ یقیناً اقوامِ غیر کے لیے کسی تحفظ سے خالی ہوں گے۔ اصحاب رسولؐ جب ہجرت کے بعد مدینہ پہنچے تو انھیں اہل یہود کے ان قبائل سے سابقہ پیش آیا جو خود کو وحیِ موسوی کا امین بتاتے تھے۔ محمد رسول اللہؐ نے مدینہ کی اجتماعی زندگی کی ترتیب وتنظیم کے لیے جس صحیفے کو منظوری دی اس پر انصار ومہاجرین کے ساتھ ساتھ اہل یہود سے بھی دستخط لیے۔ اس صحیفہ کے مطابق قانون کی نظر میں ہر شخص برابر تھا جس کے تحفظ کی ضمانت غیر جانب دار عدلیہ کے ذریعہ دی گئی تھی۔ یہ صحیفہ وہ پہلی مستند دستاویز ہے جس سے آج بھی ہم اس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ مستقبل کے ربّانی معاشرے میں انبیائے سابقین کی امتوں کو کس طرح مساویانہ حقوق کے ساتھ اس مشن میں شریک وسہیم بنایا جا سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ آخری وحی کے حاملین کی حیثیت سے وہ ہمارے اقدامی عمل پر اپنے اندر کسی حد تک آمادگی پاتے ہوں۔ بعض محققین نے صحیفہ کو دستورِ مدینہ کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ صحیفہ کی حیثیت کسی قانونی دستاویز کے بجائے ایک ایسے محضر نامہ کی ہے جہاں مختلف دین وملل کے تعاون سے ایک ایسی نظری امت کی تشکیل کی کوشش ہے جو ربّانی شناخت سے متصف ہو

اور جس کی قیادت وقت کے رسول کے ہاتھوں میں ہو۔ صحیفہ میں محمد النبی کے الفاظ تو پائے جاتے ہیں البتہ اس بات کی صراحت موجود نہیں کہ کس کے نبی۔ جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ انبیائے سابقین کی امتیں رسالت محمدیؐ کے سلسلہ میں اگر تحفظ ذہنی کا مظاہرہ کریں جب بھی اس نظری امت میں انھیں شرکت سے محروم نہیں کیا جانا چاہیے۔ صحیفہ امت کے کتابی طائفوں کو بھی مسلمانوں کی طرح تمام حقوق عطا کرتا ہے۔ وہ انھیں اس بات کا بھی پابند بناتا ہے کہ دشمنوں سے جنگی معرکوں میں جب اس نظری امت کا وجود خطرے سے دوچار ہو، کتابی طائفے بھی اپنی جنگی ذمہ داری ادا کریں گے البتہ اقدامی دینی جنگوں میں شرکت سے وہ مستثنیٰ ہوں گے۔ صحیفہ کے ایک اجمالی اور سرسری مطالعہ سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوتی ہے کہ جہاں مشرکینِ مکہ اس نظری امت کے دائرے سے باہر رکھے گئے تھے وہیں یہودِ مدینہ کو اس امت کا ایک اہم حصّہ تسلیم کیا گیا تھا۔ یہ تو رہی اہل یہود کے اس نظری امت مسلمہ میں شمولیت کی بات۔ مدینہ میں عیسائیوں کا کوئی وجود نہ تھا لیکن جب نجران کے عیسائیوں کا ایک وفد بعد کے دنوں میں مدینہ آیا تو اسے بھی اسی نظری وسعتِ قلبی کے ساتھ کلمۂ سواء کی بنیاد پر اس ربانی پروجیکٹ میں شرکت کی دعوت دی گئی:

﴿یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الاالله و لا نشرك به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضا ارباباً من دو ن الله فان تولوا فقولوا اشهدو بأنا مسلمون﴾ (۳:۶۴)

کلمۂ سواء جسے دیگر ایمانی طائفوں کے ساتھ اشتراکِ فکر و عمل کی نظری اساس کہیے، بنیادی طور پر تین امور پر محیط ہے۔ نئے نبوی مشن میں شمولیت اور امتِ مسلمہ براہیمیہ کا حصّہ بنے رہنے کے لیے لازم ہوگا کہ اہل کتاب الہٰ واحد کی پرستش کو اپنا شعار بنائیں۔ ثانیاً شرک سے اپنا دامن آلودہ نہ کریں اور ثالثاً یہ کہ خدا کو چھوڑ کر آپس میں بھی ایک دوسرے کو رب نہ بنائیں۔ آخری مطالبہ ﴿لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دو ن الله﴾ پہلی دو شقوں کی ہی تحدید اور تخصیص ہے۔ یعنی توحید خالص کی ایک ایسی شکل جس میں شرک کا کوئی شائبہ نہ پایا جاتا ہو۔ اس نکتہ کی تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہم یہود و نصاریٰ کے اس فقہی اور پاپائی نظام کا کسی قدر ادراک رکھتے ہوں جہاں احبار و رہبان نے ﴿اربابا من دو ن الله﴾ کی حیثیت اختیار کر رکھی تھی۔ اگر اہل یہود کے ہاں تلمودی شارحین کو شارع کی حیثیت حاصل تھی تو دوسری طرف اربابِ کلیسا کے بغیر عیسائیت کی کوئی تعبیر مستند نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس صورت حال نے ان کے ہاں ایک ایسی فرقہ بندی کو جنم دیا تھا جہاں ایک ہی دین کے ماننے والے حلل اور شمائی کے متحارب فقہی خیموں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ اہل یہود کے لیے یہ معلوم کرنا سخت مشکل ہو گیا تھا کہ خدا ان سے واقعی کن احکام کا طالب ہے اور یہ کہ کس فقہی خیمے سے وابستگی انھیں سچی تابعداری کی ضمانت دے سکتی ہے۔ انسان جب ﴿ارباباً من دو ن الله﴾ کو اپنا پیشوا قرار دے لیتا ہے تو اس کی فکری اور ذہنی آزادی سلب ہو جاتی ہے، خدا سے اس کا راست تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔ توحید

خالص کے بجائے احبار و رہبان کی اتباع اور بدترین قسم کی مشائخ پرستی اور فرقہ پروری اس کے حصّے میں آتی ہے۔ اسلام نے چرچ یا ادارۂ مشائخیت کو اگر تقویٰ شعاری کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا تو اس کی وجہ یہی ہے کہ فرقہ بندی اور احبار پرستی کی فضا میں کسی ربانی معاشرے کی تشکیل نہیں ہوسکتی۔ کلمۂ سواء کی دعوت گویا اس خیال سے عبارت ہے کہ آخری نبیؐ کی قیادت میں انبیائے سابقین کی امتیں ایک ایسے معاشرے کے قیام کے لیے آگے آئیں جہاں کسی خاص گروہ، فرقہ یا مذہب و مسلک کی شناخت ربانی شناخت میں پوری طرح ضم ہوگئی ہو۔ یوں تو تمام ہی انبیاء ﴿کونوا ربانین﴾ کی دعوت دیتے رہے البتہ انبیائے سابقین کا دائرۂ کار ان کی امتوں، خطّوں اور زمانوں تک محدود تھا۔ اب آخری نبی جسے ﴿کافةً للناس﴾ کے لیے ﴿بشیرا و نذیرا﴾ اور ﴿رحمة للعالمین﴾ بنا کر بھیجا گیا تھا اب اس کے ہاتھوں ایک ایسے عالمی ربانی معاشرے کی تشکیل مقصود تھی جس پر نبوی یا زمانی و مکانی شناخت کے بجائے صبغۃ اللہ کی شان قائم ہو۔ ﴿صبغة الله و من احسن الله صبغة﴾ کے پسِ منظر میں ﴿انی رسول الله علیکم جمیعا﴾ پر غور کرنے سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ تمام اقوامِ عالم پر مشتمل ایک ربانی معاشرے کے قیام کا خواب اس وقت تک شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کی بنیاد ایسے کلمہ پر نہ رکھی گئی ہو جو سبھی ایمانی طائفوں کے لیے قابل قبول ہو اور جس میں غایتِ دین کا ارتکاز بھی پایا جاتا ہو۔

کلمۂ سواء تبدیلی مذہب کی دعوت نہ تھی بلکہ سابقہ ایمانی طائفوں کے لیے اشتراکِ عمل کی ایک نظری بنیاد تھی۔[۱۶] جو لوگ مرکز تحریک میں کلیدی رول انجام دینے کے بجائے اپنی سابقہ شناختوں کے ساتھ حاشیئے پر رہنے پر مصر تھے ان کے لیے بھی اشتراک و تعاون کا دروازہ کھلا رکھا گیا۔ قرآن مجید میں جا بجا باقیاتِ امِم سابقہ کے لیے اگر تحسین و تائید کے الفاظ آئے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب کے راست بازوں کے لیے کسی ادنیٰ ذہنی تحفظ کا مظاہرہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ انھیں اس مشن میں شرکت کی دعوت دی گئی ہے اور ﴿فاستبقوا الخیرات﴾ پر ابھارا گیا ہے۔ محمد رسول اللہ کی دعوت کے سلسلے میں اہل کتاب تین مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک قابل ذکر تعداد تو ان لوگوں کی تھی جنھوں نے اس دعوت پر لبیک کہا اور ہر طرح آپ کے حامی و ناصر بن گئے۔[۱۷] دوسرا گروہ انکار اور مخالفت پر آمادہ ہوگیا۔ البتہ ایک تیسرا گروہ اپنی سابقہ ایمانی شناخت پر ہی اصرار کرتا رہا۔ یہی وہ گروہ ہے جو کلمۂ سواء کا اصلاً مخاطب ہے۔ یقیناً یہ ان کی بدقسمتی تھی کہ وہ مرکز تحریک میں اپنا رول ادا کرنے کے بجائے حاشیے (periphery) پر قانع رہے۔ وقت کے رسول کی معیت سے محرومی ان کا مقدر بنی رہی۔ لیکن اس بدبختانہ رویہ کے باوجود اسلامی تحریک نے ان پر اپنا دروازہ بند نہیں کیا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس رازِ خدائی سے خوب واقف تھے کہ دین و ملل کا یہ اختلاف انسانی طبائع اور خدائی اسکیم کا حصّہ ہے۔ انسانوں کو اس بات کی آزادی دی گئی ہے کہ وہ دنیا و آخرت کی اپنی ترجیحات کا تعین خود کریں۔ پھر جو

لوگ اپنی سابقہ نبوی شناخت پر اصرار کریں انھیں ان کے اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کلمۂ سواء اسی وسیع البنیاد توحیدی معاشرے کے قیام کی دعوت تھی۔

ابتدائے عہد میں ہماری نظری سرحدوں کی وسعت ایک ایسے صحرائے بے کنار سے عبارت تھی جہاں انبیائے سابقین کے مختلف طائفے خیمہ زن ہو گئے تھے۔ اہل کتاب اور ان جیسے دیگر ایمانی طائفوں کو ایمان باللہ اور عمل صالح[18] کی شرائط کے ساتھ فلاح ونجات کی قرآنی بشارتیں انھیں اس نبوی پروجیکٹ میں شریک وسہیم ہونے کا احساس دلاتیں۔ ہماری وسعت قلبی کا یہ حال تھا کہ البیرونی اور شہرستانی جیسے محققین زبان وثقافت کے اختلاف کے باوجود ہندوستان کے ہندوؤں کو ببانگ دہل شبہِ اہلِ کتاب قرار دیتے اور ان بنیادوں پر ان سے موالات کو جائز سمجھتے۔[19]

ایمانی طائفوں سے ہماری قربت کا عالم یہ تھا کہ قرآن مجید نے ان کا کھانا ہمارے لیے اور ہمارا کھانا ان کے لیے یعنی سماجی تعامل کو بلا روک ٹوک مستحسن قرار دیا تھا حتیٰ کہ کتابیہ عورتوں کا ان کی اپنی مذہبی شناخت کے ساتھ مسلم گھروں میں موجود ہونا ایک قبولِ عام بات سمجھی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر کبار صحابہ میں عثمانؓ بن عفان اور طلحہؓ بن عبیداللہ نے عیسائی عورتوں سے شادی کر رکھی تھی اور حذیفہ بن الیمان کے گھر میں ایک یہودی بیوی موجود تھی۔[20] تاریخی مصادر میں ایک عیسائی ہانی بن ہانی الشیبانی کا واقعہ بھی مذکور ہے جس کی چار بیویوں نے عہد عمرؓ میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ان کی شادیوں کو برقرار رکھا۔[21] بلکہ علیؓ ابن ابی طالب سے یہ قول بھی مروی ہے کہ ایسی صورت میں اہل ذمہ کی حیثیت سے اس کے حقِ شوہری کی حفاظت کی جائے گی: ﴿اذا اسلمت امراة الیهودی او النصرانی کان احق ببضعها لان لـه عهداً﴾[22]۔ سینٹ کیتھرین کے نام ایک امان نامے میں، جس کا عکس آج بھی صحرائے سینا کی عیسائی خانقاہ میں آویزاں ہے، رسولؐ اللہ نے صراحت کے ساتھ قیامت تک کے لیے عیسائیوں کو یہ ضمانت دے رکھی ہے کہ مسلمان کتابیہ عورتوں سے ان کی رضا کے بغیر شادی نہ کریں گے۔ ثانیاً شادی کے بعد انھیں چرچ جانے کی مکمل آزادی حاصل رہے گی۔[23] ابتدائے عہد کی یہ وہ چند روشن مثالیں ہیں جن پر تاریخ کی شہادت موجود ہے۔

البتہ آگے چل کر عہد عباسی میں ان واقعات کو نئے انداز سے دیکھا جانے لگا۔ ابن عباس کی ایک روایت کے مطابق رسول اللہ نے مومنہ مہاجرہ عورتوں کے علاوہ غیر اقوام کی عورتوں سے شادی کی ممانعت کر دی تھی۔ ﴿نهـــیٰ رسـول الـلـه عـن اصـنـاف الـنـسـاء الا مـا کـان مـن الـمـومنات المهاجرات و حرّم کل ذات دین غیر الاسـلام﴾[24]۔ بلکہ بعض روایتیں تو یہ بھی بتاتی ہیں کہ حضرت عمرؓ نے طلحہؓ اور حذیفہؓ کو کتابیہ عورتوں سے اپنا تعلق ختم کرنے پر مجبور کیا تھا بسبب اس خوف کے کہ ان کا مسلم گھرانوں میں رہنا ان کی اخلاقی حالت کے سبب فتنہ کا باعث ہو۔[25] آگے چل کر کتابیہ عورتوں سے نکاح کا مسئلہ تکنیکی فقہی تاویلات کی زد میں آ گیا۔ عبداللہ ابن عمر کے حوالے سے یہ روایت

سامنے لائی گئی کہ وہ کتابیہ عورت سے نکاح کی اجازت کو سورہ بقرہ کی آیت ۲۲۱ ﴿ولا تنکحو المشرکات حتیٰ یومن﴾ سے منسوخ جانتے تھے کہ ان کے نزدیک اس سے بڑا شرک اور کیا ہوسکتا ہے کہ کوئی عورت حضرت عیسیٰؑ کو اپنا رب قرار دے ڈالے۔ بقول ابن عمرؓ ولا اعلم من الشرك شيأً اكبر من ان تقول المرأ ربها عيسىٰ وهو عبد من عباد الله۔[٢٦] رہا یہ حکم قرآنی جس میں ﴿والمحصنات من الذين او تو الكتاب﴾ (۵:۵) سے نکاح کی صریح اجازت ہے تو اس روایت کے بقول ابن عمرؓ اس سے اہل کتاب کی صرف وہ عورتیں مراد لیتے تھے جنھوں نے اسلام قبول کرلیا ہو۔[٢٧] اس طرح کی تاویلات کتابیہ عورتوں سے نکاح کی اجازت کو یکسر منسوخ کر دینے کا سبب بن گئیں۔ بعض اہل علم نے یہ سوال بھی اٹھایا کہ اگر کسی شخص کے پاس پہلے سے ہی مسلمان بیوی موجود ہو تو وہ کتابیہ سے شادی نہیں کرسکتا۔ ایسا اس لیے کہ تکنیکی طور پر قرآن مجید بیویوں کے مابین عدل کا حکم دیتا ہے اور چونکہ کتابیہ عورت مومنہ کی ہمسر نہیں ہوسکتی اس لیے عدل کے قرآنی حکم کی تعمیل بھی ممکن نہ ہو سکے گی۔ کہا گیا کہ ابن عباس کا موقف بھی یہی کچھ تھا۔[٢٨] شافعی نے ایک قدم اور آگے بڑھایا، ان کا کہنا تھا کہ قرآن مجید میں کتابیہ عورتوں سے مراد دراصل بنو اسرائیل کی وہ یہودی اور عیسائی خواتین ہیں جن کا سلسلۂ نسب اہل یہود کے طائفے سے جا ملتا ہے۔ رہیں موجودہ عرب کتابیہ تو ان کا

© 2003 by Monastery of St Catherine at Mount Sinai

سینٹ کیتھرین کی خانقاہ میں محمد رسول اللہ سے منسوب اس امان نامہ کی نقل جو آج بھی زائرین کی توجہ کا مرکز ہے

تعلق اس قوم سے نہیں ہے جسے توریت وانجیل عطا کیا گیا تھا سو بقول شافعی ﴿والمحصنات من الذین او تو الکتاب﴾ کا اطلاق موجودہ عرب کتابیہ پر نہیں ہوسکتا۔[۲۹] مالک بن انس نے کتابیہ سے نکاح کو ناپسندیدہ قرار دیا اور اسے محض دینی بنیادوں پر مسترد کرنے کے بجائے اس کا سبب معاشرتی اور نفسیاتی موانع قرار دیا۔ بقول امام مالک کتابیہ عورت سے شادی اس لیے ممنوع ہے کہ وہ سور کھاتی اور شراب پیتی ہے۔ مسلمان مرد جب اس سے مقاربت کرتا اور اس کا بوسہ لیتا ہے تو اس کا منہ ان خبائث سے پاک نہیں ہوتا۔ وہ اس کے بچے جنتی ہے اپنے مذہب کے مطابق وہ اسے محرمات کھلاتی ہے اور شراب پلاتی ہے۔ بقول امام مالک یہ باتیں کتابیہ سے اجتناب کے لیے کافی ہیں۔[۳۰] جوں جوں ہمارا فقہی اور فکری سفر آگے بڑھتا گیا اہل کتاب کے سلسلے میں حجابات وتحفظات کے پردے دبیز ہوتے گئے۔ نہ صرف یہ کہ اہل کتاب سے ہماری روایتی قربت باقی نہ رہ سکی بلکہ عرب وعجم کی عصبیت نے خود امت مسلمہ کے اندر دائمی تفریق کی بنا ڈال دی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ اہل ایمان خود ایک دوسرے کے کفو نہ رہے۔ عہد عباسی میں جب رسالۂ محمدیؐ کو ایک تناور عرب امپریل ازم کی شکل دے دی گئی تو اس قسم کی روایتیں ہماری فہم وبصیرت کا حصّہ بن گئیں جس میں سلمان فارسی یہ کہتے دکھائی دیئے کہ اے اہل عرب ہم تمہیں اس لیے فضیلت دیتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے تمہیں فضیلت دی کہ ہم نہ تمہاری عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور نہ ہی نمازوں میں تمہاری امامت کر سکتے ہیں (لا تنکح نساء کم ولا نؤمکم فی الصلوٰۃ)۔[۳۱] تاریخی اسلام کے ہاتھوں نظری اسلام کی شبیہہ کچھ اس طرح بگڑ گئی کہ آج ہمارے لیے اہل کتاب کے سلسلے میں قرآنی آیات کو تمام تر ابعاد کے ساتھ متصور کرنا مشکل ہوگیا ہے۔ بلکہ ہمارے ذہین ترین افراد بھی اپنے اندر اس بات کا حوصلہ نہیں پاتے کہ وہ قرآن مجید کو گزری داستان کے بجائے عہد جدید کے منشور کے طور پر پڑھ سکیں، جہاں قرآن مجید کی کوئی آیت منسوخ نہ ہو بلکہ پوری کتاب ایک نظری وحدت کے طور پر ہمارا سمت وقبلہ متعین کرتی ہو۔

ہم جب تک ﴿کونوا ربانین﴾ کے نقیب رہے ہمارے دل ودماغ اہل کتاب کے سلسلے میں کسی تحفظ ذہنی سے خالی رہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام کی حکومتوں میں حتیٰ کہ عہدِ عبدالملک تک انتظامی عہدوں پر خصوصاً دفتری اور مالیاتی امور میں اہل کتاب کے اصحابِ فن کو مامور کرنے میں مسلمانوں نے کسی ادنیٰ تحفظ ذہنی کا مظاہرہ بھی نہ کیا۔ البتہ جب عہدِ عبدالملک میں رسالۂ محمدی کا سیاسی قالب ایک عرب امپائر میں متشکل ہونے لگا اور آگے چل کر عہد عباسی میں شعوبیہ تحریک نے عرب وعجم، قرشی وغیر قرشی، مسلم اور غیر مسلم کے مابین چپقلش تیز کر دی تو ایمانی طائفوں کے سلسلے میں ہماری وسعت نظری بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔[۳۲] یہی عہد ہے جب پہلی بار بنو قریظہ کے چھ سو اہل یہود کے قتل کا فسانہ تاریخ کی زینت بنا، جس نے آگے چل کر عہد متوکل میں اہل کتاب کو ہماری نظری سرحدوں سے کچھ اس طرح بے دخل

کر دیا کہ ان کے لیے صلیب یا ستارۂ داؤدی کا پہننا لازم قرار دیا جانے لگا۔ ہم ان کی سماجی تذلیل وتحقیر کو اسلام کے تفوق وغلبہ کی علامت سمجھنے لگے۔[۳۳] اہل کتاب کے لیے گھوڑے کی سواری ممنوع قرار پائی حتیٰ کہ ان کے بچوں کو قرآن کی تعلیم سے، اس کی عظمت وجلالت کے سبب، محروم کر دیا گیا۔[۳۴] عہد متوکل میں تاریخ کی اس نئی کروٹ نے ہمیں کچھ اس طرح متاثر کیا کہ ہم قرآن مجید کو عہد عباسی کی تراشیدہ روایتوں کے تناظر میں پڑھنے کے عادی ہو گئے۔ ہمارے مفسرین اب ہمیں یہ بتانے لگے کہ ﴿غیر المغضوب علیھم و لاالضالین﴾ میں ﴿مغضوب علیھم﴾ سے مراد اہل یہود اور ﴿الضالین﴾ سے مراد اہل نصاریٰ ہیں۔[۳۵] اس طرح نہ صرف یہ کہ یہود ونصاریٰ ہماری نظری تاریخ کے معتوبین کی حیثیت سے سامنے آئے بلکہ خود ہمارے لیے اس دعا میں اصلاحِ نفس کے لیے اپنے شخصی اور ملی جائزے کا موقع بھی ہاتھ سے جاتا رہا۔[۳۶] نتیجتاً ہم قرآن مجید کو ایک ایسی کتاب کے طور پر پڑھنے کے عادی ہو گئے جس کی حیثیت عہد اولیٰ کے مسلمانوں کی سماجی دستاویز کی ہو جو اس وقت کے یہود ونصاریٰ کو تو تنقید وتبشیر کا ہدف بناتی ہو البتہ ہمارے التباسات وانحرافات کے سلسلے میں یکسر خاموش ہو۔

اہل کتاب کے سلسلے میں قرآن مجید کی بظاہر متعارض آیتیں بھی ہمارے مفسرین کے لیے خاصی الجھن کا باعث رہی ہیں۔ ان تمام آیات کو مجموعی فضا میں سمجھنے کے بجائے بالعموم شانِ نزول کی روایتوں کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخ کے بجائے خود قرآن مجید کی عمومی فضا میں ان آیتوں کا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے خیال میں یہ تمام آیتیں متبعین محمدؐ کی قیادت میں انبیائے سابقین کے مجوزہ رول کا پتہ دیتی ہیں۔ آخری رسولؐ کی بعثت کے بعد قیادت پر تو یقیناً ان کے متبعین ہی فائز رہیں گے۔ ایسا اس لیے کہ آخری وحی کے حاملین کی حیثیت سے دوسروں کے مقابلے میں وہ اس بات کے کہیں زیادہ سزاوار ہیں۔ چنانچہ انبیائی تحریک کی سمت کے تعین میں انہیں اپنے جیسے راہ یابوں پر انحصار کرنا ہے جیسا کہ ارشاد ہے ﴿لا تتخذوا الأولیاء من دون المؤمنین﴾۔ رہی یہ بات کہ مسلمان بحیثیت قوم مجموعی طور پر انبیائے سابقین کے طائفوں کے سلسلے میں کسی سوءظن کا شکار نہ ہو جائیں تو انھیں اس خیال سے باز رہنے کی تلقین کی گئی جیسا کہ ارشاد ہے ﴿لیسو سواء من اھل الکتاب امة قائمة یتلون آیات الله آناء اللیل وھم یسجدون﴾۔ سیادتِ عالم کے منصب پر فائز قوموں کو یہ اندازہ تو ضرور ہونا چاہیے کہ اہل ایمان کے طائفوں میں سے کون ان کے لیے کتنا حامی ومددگار ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے: ’’اور ایمان والوں سے سب سے زیادہ دوستی کے قریب آپ یقیناً انہیں پائیں گے جو اپنے آپ کو نصاریٰ کہتے ہیں۔‘‘ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اہل یہود سے کسی خیر کی توقع نہ رکھی جائے کہ ﴿فی قوم موسیٰ امة یھدون بالحق﴾۔ انبیائے سابقین کے تمام گروہ ہماری اولین توجہ کے مستحق ہیں بلکہ سچ کہیے تو ہمارے پروگرام کا حصّہ ہیں کہ ہمیں کلمة سواء کی بنیاد پر ان کے ساتھ

اشتراک عمل کا پروگرام تشکیل دینا ہے۔ البتہ ہماری بلند نگہی اور وسعت قلبی سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم انبیائے سابقین کی باقیات کو یا ان کی طرف سے پیش کئے جانے والے عملی منصوبے کو بغیر کسی تنقید و تجزیے کے قبول کرلیں گے۔ خود کو انبیائے سابقین کی باقیات باور کرانے والے اگر کھلے عام کفر کا ارتکاب کرنے لگیں تو پھر اشتراکِ عمل کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے۔ کلمۂ سواء کی بنیاد پر تشکیل پانے والے پروگرام میں متبعینِ محمدؐ کو نظری، فکری اور عملی ہر طرح کی قیادت فراہم کرنی ہے کہ قرآن مجید کی موجودگی میں دوسرے وثیقہ ہائے ہدایت کو فیصلہ کن اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ اور نہ ہی رواداری کا یہ مطلب ہے کہ مسلمان وحیٔ ربانی کے سلسلے میں کسی مداہنت کا شکار ہوں کہ رواداری اگر کسی مصلحت پسندی کے نتیجے میں ہو تو یہ ہمارے قافلے کو بے سمت کر سکتی ہے۔ ﴿ولن ترضیٰ عنك الیهود و لا النصاریٰ حتیٰ تتبع ملتهم﴾۔

ایک مسلمان کی حیثیت سے مجھے یہ کہنے میں قطعی تکلف نہیں کہ ایک ایسے مخلوط معاشرے کا خواب جس میں تمام مذہبی اور تہذیبی طائفوں کی سعید روحوں کو یکساں خوش گوارای کا احساس ہو اور جہاں تمام انسانوں کو خیر کے کاموں میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کا یکساں موقع فراہم کیا جائے، ہماری مذہبی آرزوؤں کا امین ہے۔ متبعین محمدؐ کی حیثیت سے ہم پر یہ بھی لازم ہے کہ ہم قومی اور تہذیبی تشخص سے ماوراء اپنے لیے ایک ایسا آفاقی قالب تشکیل دیں جس پر تمام انبیائے سابقین اور ان کے متبعین کی مشترکہ شناخت کا رنگ پایا جاتا ہو جسے قرآن صبغۃ اللہ سے تعبیر کرتا ہے اور جسے کبھی لفظ مسلم کا ہم معنی سمجھا جاتا تھا۔

عہد رسول میں ہماری کامیابی ایک آفاقی تصور حیات اور بلند نگہی کے سبب تھی۔ محمد رسول اللہؐ کی دعوت پر لوگ ایک ایسی دنیا کے قیام کے لیے اٹھے تھے جس پر صرف صبغۃ اللہ کی چھاپ ہو۔ یہ لوگ اپنے وقت کے دوسرے لوگوں سے اگر ممتاز اور منفرد ہو گئے تھے تو اس کی وجہ ان کا تصور حیات تھا ورنہ لباس و معاشرت، زبان اور قبائلی نسبت میں وہ بھی اپنے عہد کے دوسرے لوگوں کی طرح دکھائی دیتے تھے۔ البتہ قلب و نظر کی تبدیلی نے انہیں ایک ایسی بلند نگہی اور وسعت قلبی عطا کی تھی کہ وہ اپنے قومی اور ملکی مفاد کے بجائے اقوام عالم کی فلاح و نجات کے لیے فکرمند رہتے تھے۔ گویا اسلام نے ان کے دلوں کی دنیا بدل ڈالی تھی۔ اب اگر کوئی شخص تبدیلیٔ قلب و نگاہ کے بجائے صرف ان کے عادات و اطوار، لباس و تہذیب کو اختیار کرنے پر زور دے تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس ظاہری اتباع میں محمد رسول اللہؐ کے متبعین کی پاسداری کر رہا ہے یا اسی عہد میں ظاہری طور پر کچھ اسی طرح دکھائی دینے والے کفارانِ قریش کی۔ عہد رسولؐ میں محمد رسول اللہؐ پر ایمان لانا گویا اس بات کا اعلان تھا کہ شخص مذکور جھوٹی وفاداری اور جھوٹی شناخت سے منہ موڑ کر متبعین کے آفاقی معاشرے کے قیام میں منہمک ہو گیا ہے۔ متبعین محمدؐ کے قدسی کارواں میں شمولیت کے لیے قلب و نظر کی یہ تبدیلی کافی سمجھی جاتی تھی۔ اسے نہ تو مسلمانوں کا سا لباس اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی اور نہ ہی وہ کلمہ پڑھ کر کوئی

نیا مسلمان نام رکھتا کہ اس وقت نہ تو مسلمان ناموں کی کوئی شناخت قائم ہوئی تھی، نہ اسلامی لباس کا کوئی تصور پایا جاتا تھا اور نہ مروجہ معنوں میں تبدیلیٔ مذہب کے عمل سے لوگ واقف تھے۔ محمد رسول اللہ کے حلقۂ قدسی صفات میں داخل ہو جانے کے بعد بھی بظاہر وہ شخص ویسا ہی دکھائی دیتا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ البتہ اس کے اندرون کی دنیا بدل چکی ہوتی۔ وہ ایک نئے طرزِ فکر اور نئے تصورِ حیات سے متصف ہوتا۔ تب قلب و نگاہ کی اسی تبدیلی کو ایمان کہتے تھے جس کی شہادت عمل کے ذریعے دی جاتی نہ کہ ظاہری تراش و خراش سے۔

انسانی تاریخ میں مذہب کی حیثیت ایک دو دھاری تلوار کی رہی ہے۔ اگر ایک طرف اس کی جانفزا دعوت انسانوں کو جوڑتی اور انھیں ایک عالمگیر اخوت (Fellowship of Man) میں مربوط و متحد رکھتی ہے تو دوسری طرف رسومِ عبودیت پر بے جا اصرار انسانوں کو فرقوں اور گروہوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ مذہبی طائفوں کی تاریخ میں یہ بات کچھ اجنبی نہیں کہ جو لوگ ابتدائی مرحلے میں خدائے واحد کی بندگی کی طرف بلاتے رہے وہ آگے چل کر اس غلط فہمی کے اسیر ہو گئے گویا وہ خدا کے خاص مقربین میں سے ہوں اور یہ کہ نجات پر ان کی اجارہ داری ہمیشہ ہمیش کے لیے قائم ہو گئی ہے ﴿وقالت الیهود لیست النصاریٰ علیٰ شئی﴾۔ اس کے برعکس اسلام نے دیگر ایمانی طائفوں پر نجات کا دروازہ بند کرنے کے بجائے ببانگ دہل اس بات کا اعلان کیا کہ نصاریٰ ہوں یا یہودی، مجوسی ہوں یا صائبین ان کے نیک اعمال نہ تو ضائع ہوں گے اور نہ ہی اہل تقویٰ کے دوسرے گروہ خوف و حزن کی صورتحال سے دوچار ہوں گے۔

سچ پوچھیے تو اسلام نے ابتداء ہی سے اس احساس کو عام کیا کہ نجات پر محمد رسول اللہؐ اور ان کے متبعین کی اجارہ داری نہیں۔[۳۷] ایسا اس لیے کہ وہ کوئی نئی دعوت لے کر نہیں آئے ہیں بلکہ وہ اسی سلسلے کی آخری کڑی ہیں جس کا سلسلہ نوح و ابراہیم، اسمٰعیل و یعقوب، موسیٰ و عیسیٰ سے ہوتا ہوا محمد رسول اللہؐ تک جا پہنچا ہے۔ قرآن محمد رسول اللہؐ کی دعوت کو دین براہیمی کے احیاء کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ خدا کے سچے متبعین خواہ وہ براہیمی سلسلے یعنی اسحٰق و یعقوب کی اولاد میں پائے جاتے ہوں یا ان سے باہر مجوس و صائبین میں ان کا شمار ہوتا ہو یہ سب کے سب بسبب تقویٰ خدا کی رحمتوں کے مستحق ہیں۔ صدر اول کے مسلمان اس نکتہ سے بھی نا آگاہ نہیں تھے کہ عبادات کی مختلف شکلیں اور سپردگی کے مختلف طریقے جو مختلف اقوام میں رائج چلے آتے ہیں انھیں بھی خدا کی نگاہِ عبد شناس میں بڑا مرتبہ حاصل ہے ﴿ولو لا دفع اللہ الناس﴾ جیسی آیات اس خیال کی توثیق کرتی تھیں کہ سناگاؤگ ہوں یا چرچ، خانقاہیں ہوں یا مساجد ان سب میں خدا کا ذکر کثیر ہوتا ہے اور جب صورتحال یہ ہو تو مسلمان ساری دنیا کو ایک دین یا ایک طریقۂ عبودیت میں بدل ڈالنے کا خواب کیسے دیکھ سکتا ہے کہ اسے تو اول روز سے اس بات کے لیے تیار کیا گیا ہے کہ وہ تمام ایمانی طائفوں کی ایک ہمہ گیر اخوت (Fellowship of Faith) تشکیل دیں۔

خلاصۂ بحث

اسلام فی نفسہٖ دین ہے مذہب نہیں۔ یہ ہمیں اصر و اغلال کے بندھنوں سے نجات دلاتا اور بندے اور خدا کے مابین تمام حجابات اور لایعنی واسطوں کی نفی کرتا ہے۔ والہانہ سپردگی کی اس شاہراہ پر اگر مسافروں کو تاریخ کے کسی لمحہ میں اس بات کا احساس ہونے لگے کہ اب حریتِ فکر و عمل کی پہلی سی وہ لذت باقی نہیں رہی تو انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ دین کی کھلی فضا کے بجائے مذہب کے محبوس گنبد میں سانس لے رہے ہیں۔ الہٰ واحد کے حضور والہانہ سپردگی کے بجائے مذہب فی نفسہٖ ان کے لیے ایک بت بن گیا ہے اور کچھ وہی صورتحال پیدا ہوگئی ہے جو بدقسمتی سے ان عبادت گزاروں کے ساتھ پیش آتی ہے جن کی پیشانیاں سجدوں سے معمور لیکن دل خشیت الٰہی سے خالی ہوتے ہیں اور جس کی طرف قرآن اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے ﴿فویل للمصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون﴾۔

آج بھی جو لوگ والہانہ سپردگی کی اس شاہراہ پر چلنا چاہتے ہوں ان کے لیے لازم ہوگا کہ وہ مذہب کو دین کا اصل الاصل سمجھنے کے بجائے اس دین کو اپنی توجہ کا محور و مرکز بنائیں جس کا مستند ترین وثیقہ قرآن مجید کے علاوہ فی زمانہ اور کوئی دوسرا ماخذ نہیں ہے۔ فقہاء کے دبستان یا روایتوں کے مجموعے فہمِ دین میں قولِ فیصل کی حیثیت نہیں رکھتے۔ ان کی حیثیت تعبیری ہے تشریعی نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخ و آثار اور فقہ و روایات کے مجموعوں کو قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ فقہاء و محدثین اور علماء متقدمین کے فہم دین کو قرآنی دائرۂ فکر میں تحلیل و تجزیہ کے عمل سے گزارا جائے اور پھر جس بات پر قرآن کی گواہی قائم ہو اسے قبول کیا جائے اور جس بات پر قرآن سے کوئی سند نہ ملتی ہو اسے قابل استراد سمجھا جائے۔ یہ بات ہماری نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ فقہاء و محدثین کے بغیر تو ہم قرآن سمجھ سکتے ہیں لیکن قرآن کے بغیر فقہ و روایات اور آثار و تاریخ کی صحیح تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ قرآن مجید کی حیثیت کلیدی ہے جب کہ دوسرے تمام ماخذ ثانوی حیثیت کے حامل ہیں۔ دین کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں قرآن کا فیصلہ ہی قول فیصل سمجھا جانا چاہیے کہ اس کی حیثیت تمام دوسرے ماخذ پر ابدی اور دائمی قاضی کی ہے۔ بدقسمتی سے اب تک فہمِ دین کی بیشتر کوششیں قرآن کو یہ فیصلہ کن اور حتمی مقام دینے سے گریزاں رہی ہیں۔ ہم اب تک اس خام خیالی میں مبتلا رہے ہیں کہ فقہاء و محدثین اور تاریخ و آثار کے بغیر قرآن مجید کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ حالانکہ ان تمام علوم کی حیثیت ثانوی، تاریخی اور ظنّی ہے جنھیں معاون علم کے طور پر تو برتا جا سکتا ہے البتہ انھیں دائمی فیصلہ کن حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ تاریخ و آثار کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحی ربّانی کے معانی کی گرہیں کھولے اور اسے فہم و تعبیر کے لازوال وسیلے کی حیثیت حاصل ہو۔ وحی کا مقام بلند اس بات کا متقاضی ہے کہ ہم اسے تمام دوسرے ماخذ پر ترجیح دیں اور اس کی لازوال صداقتوں کو بلا کسی قیل و قال کے

بے چوں و چرا تسلیم کرلیں۔

ہمارے لیے فقہاء و متقدمین کے تصور اسلام کو وحیِ ربانی کی کسوٹی پر پرکھنا ایک غلغلہ انگیز فکری انقلاب کا پیش خیمہ ہوگا جس سے نہ صرف یہ کہ ہماری ہزار سالہ فکری جلاوطنی کا ازالہ ہو سکے گا بلکہ ہم از سرِ نو خود کو عہد رسولؐ کی انبساط انگیز فضا میں موجود پائیں گے۔ ذرا غور کیجئے ایک ایسا اسلام جہاں مسلمانوں کے باہمی سیاسی اختلاف کو عقیدے کی تقدیس حاصل نہ ہوئی ہو، جہاں نہ تو دین کے شیعہ سنّی اور اباضی اسمٰعیلی ایڈیشن وجود میں آئے ہوں، نہ شافعی کی الرسالہ لکھی گئی ہو اور نہ ہی ابوحنیفہ کی جولانئ فکر نے منہجِ کلام کو غور و فکر کے بنیادی منہج کے طور پر متعارف کرایا ہو، ایک ایسی دنیا جہاں علمائے آثار اور علمائے کلام کی باہمی چپقلش کو علم دین کے طور پر دیکھا جانا ابھی باقی ہو، جہاں نہ تو کتب ظاہر الروایة وجود میں آئی ہوں اور نہ ہی صحاح ستہ کے مجموعوں کو تقدیسی اور تشریعی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہو، نہ صوفیاء کے آستانے وجود میں آئے ہوں اور نہ ہی شرعی علوم کی اصطلاحوں سے ہمارے کان آشنا ہوئے ہوں، ایک ایسے عہد میں ہماری واپسی جب اسلام کی تشریح و تعبیر پر زہری، شافعی، طبری، غزالی، ابن تیمیہ اور ان جیسے دوسرے مفکرین کی مداخلتوں کا سایہ نہ پڑا ہو، ایک ایسے اسلام کی بازیافت جو ان تمام انحرافات والتباسات سے یکسر ماوراء ہو، کچھ اسی قسم کے نتائج پیدا کرے گی جس کا جلوہ ابتدائی ایام میں اس دنیا نے دیکھا تھا۔ اگر ایسا ہو سکا تو ہم نہ صرف یہ کہ شرعی اور غیر شرعی علوم جیسی مصنوعی تقسیم سے اپنا دامن بچا سکیں گے بلکہ دین و دنیا کی اس ثنویت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں ہم صدیوں سے قیادت کے مرکزی اسٹیج پر کوئی مؤثر رول ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ متوارث اسلام کو خیر باد کہنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم صرف آیاتِ احکام کو اپنا منشورِ حیات قرار دینے کے بجائے مکمل قرآن کو اپنی توجہ کا مرکز و محور قرار دیں گے۔ صدیوں سے کتاب فطرت پر غور و فکر اور آیاتِ اکتشاف سے رہنمائی کا جو کام معطل ہو کر رہ گیا ہے وہ ایک بار پھر پورے ذوق و شوق کے ساتھ دوبارہ شروع ہو سکے گا۔ متبعین محمدؐ ایک بار پھر خود کو امینِ کائنات اور خیر امت کی حیثیت سے سیادت کے منصب پر سرفراز پائیں گے۔

ایک ایسے اسلام کو متصور کرنا جس میں قرآن مجید کے علاوہ دوسرے تمام ماخذ کی حیثیت ثانوی، تعبیری اور تاریخی ہو کر رہ گئی ہو، جہاں فقہاء کی قیل و قال اور محدثین کے عنعنہ پر خدا کی آواز غالب آگئی ہو ایک بالکل ہی نئی دنیا کے قیام پر منتج ہوگا۔ کسی ایسی ابتداء کے لیے لازم ہے کہ ہم غور و فکر اور تحلیل و تاویل کا ایک نیا منہج تشکیل دینے کا حوصلہ رکھتے ہوں۔ ہمیں سب سے پہلے تو یہ بات تسلیم کر لینی ہوگی کہ کلامی منہجِ تاویل جس کے ہم صدیوں سے اسیر رہے ہیں استنباط و استخراج کا فطری اور واحد منہج نہیں ہے۔ کلامی منہج زبان کی ابعاد کا حق ادا نہیں کر سکتا کہ اس نے ہمیشہ زبان کی تنگنائیوں اور اس کے ممکنہ تعبیری امکان سے فائدہ اٹھایا ہے جس نے قرآن مجید کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب

قانون کے طور پر پڑھنے کی طرح ڈالی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ زبان ایک پھسلتے قالب کی مانند ہے جہاں بہت کچھ قاری کی گرفت میں آتے آتے رہ جاتا ہے۔ زبان کی اس تنگنائی کا ازالہ اسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب ہم قرآن مجید کو کتاب قانون، کتاب طب یا وثیقہ اعجازِ علمی کے بجائے کتاب نور وھدیٰ کے طور پر پڑھنے کا سلیقہ رکھتے ہوں۔ قرآن مجید کو عصر حاضر کے منشورِ عمل کے طور پر پڑھنے اور اسے برتنے میں یقیناً لغزشوں کے امکانات موجود ہیں لیکن یہ وہ لغزشیں ہوں گی جن کے خطا وصواب کا حال واضح ہونے کے سبب ان کی اصلاح کی گنجائش بہر حال موجود ہوگی۔ ان کی حیثیت متقدمین کی ان غلطیوں کی نہیں ہوگی جنھیں تقدیسی اعتبار مل جانے کے سبب اب ہم اپنے اندر ان کی اصلاح کی ہمت بھی نہیں پاتے۔ ان تمام اندیشوں اور خطرات کے باوجود، جو ہم جیسے کمزور نفسوں کو قرآن مجید کے راست مطالعہ میں لاحق ہیں، فی زمانہ قرآن مجید کو ازسرِ نو کھولنا خدا کی اس آواز کو دریافت کرنا ہوگا جو صدیوں کے تعبیری ادب میں مسخ اور محو ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم نے فقہائے متقدمین کے سہارے خدائی آواز کے دریافت کی کوشش کی تو ہماری یہ کوشش اب تک کی طرح اپنا خدا خود تعمیر کرنے کے مصداق ہوگی۔ ہم ایک طرح کی mormonism کے شکار ہوں گے۔ خدا کی آواز میں ہمیں اپنی خواہشات ورجحانات کی بازگشت کے علاوہ اور کچھ سنائی نہ دے گا۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ تاریخ پر جب بعد کی نسلوں نے کلامی انداز سے نگاہ ڈالی تو مسلمان مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ جمل اور صفین کی جنگوں میں حق کس کے ساتھ تھا اس سوال نے ایک اور بنیادی سوال کی دھار مزید تیز کر دی۔ وہ یہ کہ مسلم کون ہے اور یہ کہ مسلم اور مومن میں کیا فرق ہے۔ قرآن مجید کی آیت۔ ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا﴾ (۴۹:۱۴) کے حوالے سے یہ سوال اہمیت اختیار کر گیا کہ اسلام اور ایمان میں بنیادی فرق ہے کیا؟ مسلمانوں میں اہل تشیع کا ایک قابل ذکر گروہ جو آج بھی خود کو مسلم کے بجائے مومن کے مرتبہ پر فائز سمجھتا ہے، ایمان کو اسلام سے آگے کی چیز قرار دیتا ہے۔ کلینی (الکافی، ج ۲، ص ۲۶، تہران ۱۹۶۸ء) کی ایک روایت کے مطابق امام باقر نے ایمان میں اسلام کو از خود شامل فرمایا ہے۔ بقول باقر ایمان کے لیے لازم ہے کہ عمل سے اس کی تصدیق بھی ہو اور چونکہ ان کے نزدیک ولایت دین کا ایک اہم رکن ہے اس لیے سچے ایمان کے لیے لازم ہے کہ مومن امام کی ولایت کا اقرار کرے جس کے بغیر ایمان کی تکمیل ممکن نہیں۔

کلینی کی ایک دوسری روایت کے مطابق (الکافی، ج ۱، ص ۷۰) جعفر صادق سے منقول ہے کہ ایمان تعریف بالجنان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے۔ دیکھا جائے تو ایمان کی یہ تعریف ہمارے سیاسی تاریخ کے انحراف کو کلامی انداز سے فیصل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ عمل بالارکان کو ایمان کا جز قرار دینے کا سیدھا سا مطلب یہ تھا کہ جو لوگ نقص ایمان کے باوجود منصب سیادت پر فائز ہو گئے ہوں انھیں اقتدار سے بے دخل کر دیا جائے۔ اور اس طرح امام عادل کی اتباع میں اجتماعی ایمانی زندگی کا احیاء ہو سکے۔ گو کہ خارجیہ، قدریہ اور معتزلہ صرف تصدیق بالقلب کو ایمان کے لیے کافی نہیں سمجھتے تھے البتہ مسلمانوں کی ایک قابل ذکر تعداد، جس میں ابوحنیفہ جیسے اہلِ نظر بھی شامل تھے، معرفۃ بالقلب کو تکمیلِ ایمان کے لیے کافی قرار دیتے تھے۔ بنیادی طور پر یہ دونوں نقاطۂ نظر ایمان کی کلامی تعبیر کے نتیجے میں پیدا ہوئے تھے، ایک نظامِ وقت کو الٹ پھینکنے کا داعی تھا تو دوسرے کا یہ خیال تھا کہ سیاسی انحراف کو رفع فتنہ کے خاطر برداشت کرنے سے اسلام تشریف نہیں لے جاتا۔ الباقر جو اس مرجئ نقطۂ نظر کے سخت

خلاف تھے وہ تو یہاں تک کہا کرتے تھے کہ مرجیئہ نے اللہ کی سنت میں داخلی اور خارجی ہر دو سطح پر تحریف کر دی ہے۔ یہ لوگ ہماری قوم کے یہود ہیں جو اپنی اسلام دشمنی میں عیسائیوں اور یہودیوں سے بڑھ کر ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: عبداللہ سلیم السامرائی، الغلو والفرق الغالیه فی الحضاراتِ الاسلامیه، بغداد، ۱۹۷۲، ص ۲۶۲۔

۲۔ ان لوگوں کے مقابلے میں جو یونانی تہذیب میں جذب ہوتے جا رہے تھے یہودیت پہ اصرار گویا اس بات کی غمازی کرتا تھا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو زمانے کی ہوا کے ساتھ اپنا رخ نہیں بدلتے بلکہ اپنی نظری شناخت کے لیے ہر قسم کی جدوجہد جاری رکھے ہوئے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, p 263.

۳۔ یہودی مذہبی فکر میں اسرائیل کسی قومی یا ملی شناخت کا نام نہیں بلکہ اس سے مراد ان افراد کا ایک گروہ جسے اللہ نے Covenant کا اہل سمجھا۔ معاہدۂ خداوندی سے وابستہ اس گروہ کا وجود ایک مقصدِ عظیم کے لیے ہوا ہے اور جس پر کسی سماجی، ثقافتی یا نسلی شناخت کا گمان نہیں ہونا چاہیے۔ رہے عہد جدید کے اسرائیل نژاد یہودی، جن کا تعلق اس معاہدۂ خداوندی سے واجبی سا بھی نہیں رہ گیا ہے تو ان پر ان بشارتوں کا اطلاق نہیں ہوسکتا کہ توراتی نظامِ فکر میں اسرائیل کی تمام تر برتری اور اقوامِ عالم پر ان کی فضیلت حاملین توراۃ کی حیثیت سے قائم ہوئی ہے۔ کتاب عموس کی آیات (۳:۲) ملاحظہ ہو: ''دنیا کی مختلف قوموں میں ہم نے تمہیں ہی منتخب کیا ہے اس لیے ہم تم سے تمہارے اعمال کا محاسبہ بھی کریں گے۔''

یہ سوال کہ یہودی شناخت کن عناصر سے عبارت ہے علمائے یہود کے ہاں بھی متنازع فیہ رہا ہے۔ عبودیت کو جب بھی ناپنے کی کوشش کی گئی، مذہب نقطۂ اتحاد کے بجائے انتشار و پراگندگی کا سبب بن گیا۔ عہد وسطیٰ میں ایک راسخ العقیدہ یہودیت کی تشکیل کی جو کوشش کی گئی اس سے بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ اس عہد کی بحثیں مستقبل کی یہودی فکر کے لیے ایک دائمی حوالہ بن گئی۔ موسیٰ بن میمون (۱۱۳۵–۱۲۰۴) کی مشناۃ توراۃ Yaakov b. Asher (۱۲۶۹–۱۳۶۹) کی طور Tur، اور R. Joseph Karo (۱۴۸۸–۱۵۷۵) کی Shulchan Arukh یہ کتابیں اپنی تمام تر فقہی اور علمی موشگافیوں کے باوجود یہودیت کی کوئی متفقہ اور مسلمہ تعریف بیان کرنے میں ناکام رہیں۔ ریاست اسرائیل کے قیام کے بعد جب یہ مسئلہ از سرِ نو اہمیت اختیار کر گیا کہ یہودی کون ہے اور یہودی شناخت نئی ریاست میں شہریت کے حصول کا بنیادی جواز قرار پائی، اہل یہود کے لیے یہودیت کی ایک مثبت تعریف پر اتفاق کرنا مشکل ہوگیا۔ اسرائیل کے Law of Return کے مطابق کوئی بھی شخص جو خود کو یہودی بتاتا ہو وہ خود بخود ریاست اسرائیل کی شہریت کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اس نئی صورتحال نے یہودیت کی تعریف کو فقہی سے کہیں زیادہ سیاسی ضرورت بنا دیا۔ حیرت ہے کہ صدیوں پر مشتمل فقہی موشگافیاں اس سلسلے میں کارگر ثابت نہ ہوئیں اور اہل یہود کو نازیوں کی متعین کردہ تعریف Nuramberg laws کو سرکاری تعریف کے طور پر قبول کرنے میں عافیت محسوس ہوئی جس کے مطابق یہودی وہ ہے جس کے والدین یہودی ہوں یا جس نے کسی

یہودی سے شادی کی ہو یا جو دادا یا نانا کی طرف سے یہودی ہو۔ صدیوں کی فکری کاوشیں اور فقہائے یہود کی قیل و قال جس مسئلہ کو فیصل نہ کر سکیں اسے نازیوں کے Nuramberg laws نے بڑی آسانی سے فیصل کر دیا۔

۴۔ اکثر مفکرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ متبعینِ مسیحؑ کو عیسائی یا مسیحی ہونے کا طعنہ سب سے پہلے دشمنوں کی زبانی سننا پڑا۔ ورنہ وہ خود کو اہل یہود کا راہ یاب طائفہ ہی شمار کرتے تھے۔ بائبل (نیا عہد نامہ) میں بھی اس خیال کی اندرونی شہادت موجود ہے کہ متبعینِ مسیحؑ کو پہلی بار انطاکیہ کے شہر میں مخالفین کی زبانی مسیحی یا عیسائی کہا گیا۔ (Acts, 11:26) شہنشاہِ اگریپّہ نے بھی پال کے دلائل سننے کے بعد اس اصطلاح کا استعمال کیا تھا، جیسا کہ منقول ہے: "Almost thou Persuadest me to be a Christian" (Acts 26:28). جب ایک بار یہ اصطلاح چل نکلی تو خود عیسائی اکابرین نے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہ سمجھا، جیسا کہ پیٹر سے منقول ہے۔ "Yet if any man suffer as a Christian, let him not be ashamed, but let him glorify God on this behalf" (1Pet. 4:16) **مزید ملاحظہ کیجیے:** *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* F.L. Gross (ed.), London, 1975. (Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity: from the End of the New Testament period until its disappearance in the Fourth Century*, Hebrew University, Jerusalem, 1992, p.p. 35–54).

۵۔ St. Ignatius کی شہادت کے بعد عیسائی ہونا طریقۂ مسیح کی پیروی کا فخریہ اظہار سمجھا جانے لگا۔ St. Ignatius نے طریقۂ مسیحؑ کی پرزور تبلیغ کی۔ اپنی ذات کو مسیحؑ کے لیے وقف کر دینا اتباع کا منتہا و مقصود قرار دیا۔ Ignatius کی شہادت کے سبب مسیحی شناخت مخالفین کے طعنہ کے بجائے ایک باعثِ فخر اصطلاح کے طور پر متعارف ہوگئی۔

٦۔ اقوام سابقہ کے وہ موحدین جنھیں قرآن مجید اہل ایمان کے لیے ماڈل کے طور پر پیش کرتا ہے ان میں اصحاب کہف والرقیم کا تذکرہ والہانہ جلالت و عظمت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ہر زمانے میں جب اصحاب توحید نے ﴿الذین قالوا ربنا الله ثم الستقاموا﴾ کی ریت قائم کی ہے، تائید غیبی ان کی پشت پر آ کھڑی ہوئی ہے۔ اللہ نے نہ صرف یہ کہ اصحاب کہف کی ہر طرح سے حفاظت فرمائی، ان کے ایمان کو اپنے تائید غیبی سے تقویت بخشا بلکہ رہتی دنیا تک اہل ایمان کے لیے اسے ایک درخشاں مثال بنا دیا۔ اس قصے کا لب لباب یہ ہے کہ خدا کی توجہ اور اس کی نصرت کے وہ تمام افراد و گروہ سزاوار ہیں جنھوں نے بلا خوف لومتہ لائم، اس کی نصرت کے سہارے، توحید خالص کا دامن تھام لیا۔

بجائے اس کے کہ اہل ایمان اصحاب کہف کے اس واقعہ میں اپنے ایمان کی تازگی اور اس میں اضافے کا سامان کرتے وہ اس تاریخی سوال میں الجھ کر رہ گئے کہ جن لوگوں کو خدا نے اپنی تائیدِ خاص سے نوازا وہ کون لوگ تھے؟ کس زمانے میں پائے جاتے تھے؟ اور یہ کہ ان کا تعلق کس رسول کی امت سے تھا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ ان سوالات پر طولانی بحثوں کا سلسلہ چل نکلا۔ کسی نے کہا کہ اصحاب کہف تین تھے اور چوتھا ان کا کتا، کسی نے کہا پانچ اور چھٹا

ان کا کتا، کسی نے کہا سات اور آٹھواں ان کا کتا۔ اصحاب کہف میں اس قدر دلچسپی دکھانے والے علماء ومفکرین اصحاب کہف کے اسوہ سے روشنی حاصل کرنے کے بجائے ان ہی اختلافی بحثوں میں الجھ کر رہ گئے۔ اصحاب کہف کی مختلف تعداد کی بنیاد پر اہل ایمان کے درمیان مختلف فرقے وجود میں آ گئے۔ بعض روایتوں کے مطابق عیسائیوں کا ایک فرقہ، جو یعقوبیوں کے نام سے موسوم تھا، وہ اصحاب کہف کی تعداد کو تین بتاتا تھا جبکہ نستوری فرقہ ان اصحاب کی تعداد پانچ اور چھٹا ان کے کتے کو قرار دیتا تھا۔ قرآن نے ان قیاس آرائیوں کو ﴿رجما بالغیب﴾ قرار دے کر یہ بات صاف کردی ہے کہ اس قسم کی گفتگو غایت وحی سے تعلق نہیں رکھتی اس لیے اس مسئلہ پر کسی قولِ فیصل کی ضرورت نہیں۔

حیرت ہوتی ہے کہ قرآن کی اس تنبیہ کے باوجود ہمارے علماء ومفسرین نے اس قیاسی گپ میں اتنی دلچسپی لی کہ اپنے تخیل کی بنیاد پر ان اصحاب کہف کے نام تک معلوم کر ڈالے اور ان ناموں کے لکھنے اور انہیں ورقِ تعویذ میں محفوظ کرنے کو دافع بلیات قرار دے ڈالا۔ اصحاب کہف والرقیم کے راستے پر چلنے کا تو مسلمانوں میں حوصلہ پیدا نہ ہو سکا ہاں بدقسمتی سے یہ ضرور ہوا کہ سلفاً عن خلف اصحاب کہف اور ان کے کتے کے حوالے سے مسلمانوں کے اہل خیر آفات وبلیات سے حفاظت کا سامان کرتے رہے۔ سیوطی نے اپنی کتاب الرحمة فی الطب والحكمة میں لکھا ہے کہ خبیث روحوں اور جنات سے نجات کے لیے ان ناموں کو مجرب اور مؤثر پایا گیا ہے۔ تذکرة الرشید (سوانح رشید احمد گنگوہی) میں بھی اس خیال کی توثیق کی گئی ہے کہ اصحاب کہف اور ان کے کتے کا نام مشکل گھڑیوں میں اہل ایمان کے ڈوبتے بیڑے کو پار لگا سکتا ہے۔ سیوطی کے مطابق اصحاب کہف کے نام یوں ہیں: تمليني، كمسلمنیا، مرطوس، بیونس، ساربنوس، اکفشد طنوس اور دونواس۔ کتے کا نام قطمیر یا قطمور رہے۔

۷۔ محمد رسول اللہ نے کسی نئی امت کی بنیاد نہیں رکھی اور نہ ہی اپنے متبعین کو کسی نئے گروہ سے موسوم کیا۔ قرآن کا انداز دعوت اس نکتہ کی مسلسل وضاحت سے عبارت ہے کہ محمد رسول اللہ کسی نئی امت کے قیام کے بجائے اطاعت گزاروں کے اسی خانوادے کے احیاء کے لئے تشریف لائے ہیں جن کی باقیات مختلف شکلوں میں اس سرزمین پر موجود ہے اور جن کا نظری وفکری ماحصل اب صرف یہی رہ گیا ہے کہ وہ انبیائے سابقین سے اپنا نسلی یا مذہبی رشتہ بتاتے رہیں اور اسے اپنی نجات کے لئے کافی سمجھیں۔

﴿وقالوا كونوا هودًا أو نصارىٰ﴾ کے جواب میں یہ کہا جانا کہ ﴿قل بل ملة ابراهيم حنيفا﴾ (البقرة: ۱۳۵) دراصل اسی وسعت فکری کا اظہار تھا کہ آخری نبی کسی نئی امت کے قیام کا داعی نہیں بلکہ امت ابراہیمی کا احیاء کرنے والا ہے اور اسکی دعوت تمام انبیائے سابقہ کی دعوتوں کا ارتکاز ہے: ﴿قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيماً ملة ابراهيم حنيفا﴾ (الأنعام: ۱۶۱)۔ قرآن مختلف اسالیب میں بار بار اس حقیقت کو ذہن نشیں کراتا ہے کہ متبعین محمد کو جو کچھ عطا ہوا ہے یہ وہی دین ہے جو اس سے قبل انبیائے سابقین لاتے رہے ہیں: ﴿شرع لكم من الدين ماوصىٰ به نوحاً والذی اوحينا اليك﴾ (الشوریٰ: ۱۳)۔ انبیائے

سابقین کے متبعین سے باسالیب مختلف یہ بات کہی جاتی رہی کہ فی زمانہ دین ابراہیمی کا امین محمدؐ کے علاوہ اور کون ہوسکتا ہے: ﴿ان أولی الناس بابرٰهيم للذين اتبعوه وهٰذالنبیّ والذين آمنو ا﴾ (آل عمران:۶۸)۔ رہے وہ لوگ جو محمدؐ پر ایمان لے آئے ہیں تو انہیں جان لینا چاہیے کہ وہ نئے نبی کی قیادت میں اسی دین پر کار بند ہیں جس کے بابت انہیں اس سے پہلے توراۃ وانجیل میں انہیں بتایا جاچکا ہے۔ ﴿الذين يتبعون الرسول النبی الامی الذين يجدونه مكتوباً عندهم فی التورة والانجيل﴾ (الاعراف:۱۵۷) محمد رسول اللہ انبیائے سابقین کی جس وراثت کے امین ہیں اور جس مشن کو خوشگوار انجام تک پہنچانے کی ذمہ داری آپ پر عائد کی گئی اس سے فطری طور پر یہ بات مترشح ہوتی تھی کہ آخری نبی کسی خاص نسل، گروہ یا جغرافیائی سرحدوں میں رہنے والے انسانوں کے لئے مبعوث نہیں ہوا ہے بلکہ اس کے پیش نظر عام انسانیت کی فلاح ہے۔ کسی ایسے بین الاقوامی نبی سے، جس پر آنے والی پوری تاریخ کا انحصار ہو، یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنی کوئی الگ امت بنائے گا اور صرف اس کی فلاح ونجات کو اپنا ہدف قرار دے لے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم تاریخ کے ابتدائی ایام میں کسی گوشہ سے امت محمدیہ کی اصطلاح سننے میں نہیں ملتی۔ محمدؐ ہی پر کیا موقوف دنیا کے کسی نبی نے بھی اپنی ذات کی بنیاد پر کسی امت کی تشکیل کی کوشش نہیں کی۔ نبی کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحدت آدمیت کو ٹکڑوں میں بانٹے یا خدا کی طرف بلانے کے بجائے اپنی شخصیت پرستی کی دعوت دے۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ جس شخص کو خدا کتاب وحکمت اور نبوت سے سرفراز کرے وہ لوگوں سے یہ کہتا پھرے کہ لوگو! میری شخصیت پرستی میں مبتلا ہو جاؤ: ﴿كونوا عباداً لی﴾ (۳:۷۹)۔ تمام انبیاء کی طرح محمد رسول اللہ کی دعوت بھی ﴿كونوا ربانيين﴾ سے عبارت ہے۔ ایک ایسی دعوت جس پر ابراہیم واسمٰعیل، اسحٰق ویعقوب، ان کی نسلیں، موسیٰؑ وعیسیٰؑ اور دیگر تمام انبیاء شہادت دیتے رہے ہیں۔

﴿كونوا ربّٰنيين﴾ کی دعوت جب اپنے محور سے ہٹ جاتی ہے اور دین داری کے نام پر گروہی عصبیت یا انبیاء اور ان کے سرکردہ متبعین کی شخصیت پرستی جزو دین قرار پاتی ہے تو دراصل اس process کا آغاز ہو جاتا ہے جسے ہم دین کے حوالے سے دین کی نفی کا نام دیتے ہیں۔ یا جسے عرف عام میں مذہب، مسلک یا رسومِ عبودیت کا نام دیا جاتا ہے۔ پھر دین رویۂ سپردگی کے بجائے شناخت قرار پاتا ہے۔ امتیں اپنے انبیاء کی شاندار تاریخ اور اس سے اپنے تعلق کو وجہ نجات قرار دے لیتی ہیں۔ یہود ونصاریٰ کی ان خوش گمانیوں کا قرآن میں بکثرت بیان ملتا ہے کہ کس طرح لوگ یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ ان کا یہودی یا عیسائی ہونا ان کی نجات کے لیے کافی ہے۔ جس طرح وقت کے مسلمانوں (اہل یہود ونصاریٰ) کی انبیائی نسبتیں ان کی نجات کے لیے کافی نہیں ہوسکتیں اور یہ دعویٰ صحیح نہیں ہوسکتا کہ ابراہیم واسمٰعیل اور اسحٰق ویعقوب یہودی یا نصاریٰ تھے۔ اسی طرح کوئی یہ نہ سمجھے کہ محض نئی محمدی شناخت قومی مسلمانوں کے لئے وجہ نجات ہوسکتی ہے۔ شناخت کی بنیاد پر نجات کے اس جھگڑے کا فیصلہ یوں کر دیا گیا کہ خدا کے نزدیک اہمیت عمل کی ہے ﴿ولنآ اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون﴾

(البقرۃ:۱۳۹)۔ ان تمام غیر معتبر شناخت کے مقابلے میں نئے نبی کی قیادت میں ربانیوں کا جو گروہ تشکیل پایا ہے اس سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ گروہ بندی اور فرقہ پرستی سے اوپر اٹھ کر اپنے لیے ایک خدائی شناخت کو منتخب کرے ﴿صبغة الله و من احسن من الله صبغة﴾ (البقرۃ:۱۳۸)۔ یہودی یا عیسائی شناختوں کے مقابلے میں اگر ایک نئی محمدی شناخت وجود میں آجاتی تو یہ سب کچھ ایک عالمی ربانی پیغمبر کے شایان شان نہ ہوتا جو بیک وقت تمام پچھلے انبیاء، ان کی کتابوں پر ایمان کو لازم قرار دیتا ہو اور جو سابقین اور ان کی باقیات کو اپنا فطری حلیف گرادنتا ہو۔

۸۔ جو لوگ قرآن مجید کو محض مسلم قوم پر آنے والی وحی کی حیثیت سے پڑھنے کے عادی ہو گئے ہیں ان کے ذہنوں میں اسلام کی ایک محدود فرقہ وارانہ شناخت کا تصور پیدا ہونا فطری ہے۔ حالانکہ قرآن مجید بڑی وضاحت کے ساتھ مختلف اسلوب میں اس حقیقت کو ذہن نشیں کراتا ہے کہ قرآن مجید کی شکل میں جو کتاب اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے یہ کسی نئے دین کا منشور نہیں بلکہ وہی دین اسلام کی دعوت ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف قوموں کو مختلف انبیاء ورسل کے ذریعے پہنچتی رہی ہے۔ ﴿ان هذا لفی صحف الاولی صحف ابراهيم و موسیٰ﴾ (الاعلیٰ ۱۹–۱۸) یا دوسری جگہ ﴿انه لفی زبرالاولین﴾ (شوریٰ ۱۹۴) اسی امر کی وضاحت ہے کہ آج عہد قرآن میں حق شناسوں کو بین الرفتین وحی ربانی کا جو ایڈیشن پہنچا ہے یہ وہی دین خالص الاسلام ہے۔ مکمل سپردگی کا مستند طریقہ جس پر تمام اہل حق اور ان کے انبیاء ورسل کاربند رہے ہیں۔

یہ تو ان انبیاء پر ایمان لانے کا تذکرہ ہے جس سے اہل عرب واقف تھے یا جن کا نام از راہِ تذکرہ قرآن نے لینا ضروری خیال کیا۔ رہی وہ غیر عرب قومیں اور ان کی طرف بھیجے جانے والے انبیاء جن کے تذکرے قرآن میں موجود نہیں تو ان اہل حق کو بھی خانوادہ نبوت سے الگ نہیں کیا جا سکتا کہ خود قرآن کا اصرار ہے ﴿ولكل امة رسول﴾ (یونس:۴۷) ﴿لكل قوم هاد﴾ (رعد:۷) ﴿ولقد بعثنا فی كل امة رسولا﴾ (نحل:۳۶) ﴿و ان من امة الا خلا فيها نذير﴾ (فاطر:۲۴)۔ گویا کوئی یہ نہ سمجھے کہ ہدایت کے نزول میں اللہ نے اہل عرب یا ارض کنعان کے باسیوں سے خصوصی فضل کا معاملہ کیا اور دنیا کے دوسرے حصّے میں بسنے والے انسانوں کا اسے کچھ خیال نہ رہا۔ اگر عرب پیغمبروں کے تذکرے یا سامی اقوام کو قدرے تفصیل سے قرآن نے اپنا موضوع بنایا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن اپنے مخاطبین کو مانوس تاریخ اور ماحول کے ذریعے تذکیر کر رہا ہے ورنہ انبیاء ورسل کے کارناموں سے دنیا کا کوئی خطہ یا تاریخ کا کوئی لمحہ خالی نہیں رہا۔ خود قرآن کا بیان ہے۔ ﴿و رسلا قد قصصناهم عليك من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك﴾ (النساء:۱۶۴)۔ ﴿وما ارسلنا من رسولٍ الا بلسان قومهٖ﴾ (ابراہیم:۴)۔

۹۔ رسالۂ محمدی کو ایک نظری دعوت کے بجائے قومی شناخت قرار دینے کے نتیجہ میں امت مسلمہ بھی کچھ ان ہی امانیات میں گرفتار ہو گئی جس کے شکار اہل یہود تھے۔ یہ خیال عام ہوا کہ بروزِ حشر خدا تعالیٰ امت محمدیہ سے درگزر کا خصوصی

معاملہ کرے گا۔ اور ایسا کیوں نہ سمجھا جائے جب روایتوں میں رسول اللہؐ کو شفاعت کے منصب پر سرفراز کیا گیا ہو اور لواء الحمدان کے ہاتھوں میں تھما دی گئی ہو۔ جلد ہی اس قبیل کی روایتوں کو استناد حاصل ہو گیا کہ قیامت کے دن میری امت سب سے بڑی ہوگی (بخاری)۔ آپؐ سے یہ روایت بھی منسوب کی گئی کہ آپؐ نے مومنین کو ترغیب دی ہے کہ وہ ایسی عورتوں سے نکاح کریں جو محبت کرنے والی اور بچہ جننے والی ہو کیونکہ بقول روایت ''میں تمہاری کثرت سے دوسری امتوں پر فخر کروں گا'' (ابوداؤد، نسائی)۔ حضرت عباسؓ سے مروی ایک روایت میں کہا گیا کہ رسول اللہ نے اپنی امت کے لیے عرفہ کی شام کو مغفرت کی دعا کی، جواب ملا، میں نے مغفرت کر دی، بجز حقوق العباد کے۔ آپؐ نے عرض کیا اے خدا اگر تو چاہے تو اس کی نیکی کے عوض ظالم کی مغفرت کر دے۔ مگر اس شام یہ دعاء قبول نہیں ہوئی پھر مزدلفہ کی صبح میں آپ نے یہی دعا کی۔ دعا قبول ہو گئی، سو آپ ہنسے۔ ابوبکرؓ و عمرؓ کے پوچھنے پر آپ نے بتایا کہ اللہ نے جب میری امت کی مغفرت کی دعاء قبول کر لی تو ابلیس اپنے سر پر خاک ڈالتا اور ہائے وائے کرتا تھا، مجھے اس کا اضطراب دیکھ کر ہنسی آ گئی۔ (ابن ماجہ و بیہقی)

اسی قبیل کی ایک اور روایت عبداللہ بن عمر بن العاص کے حوالے سے لائی گئی جس میں کہا گیا کہ رسول اللہ نے قرآن مجید میں مذکور ابراہیمؑ اور عیسیٰؑ کی وہ دعائیں جو انھوں نے اپنی امت کے لیے مانگی تھیں پڑھیں، فرمایا! یا اللہ میری امت، میری امت۔ جبرئیل کو حکم ہوا جاؤ رونے کا سبب معلوم کرو پھر آپؐ کو بشارت دی گئی کہ ہم آپؐ کو آپؐ کی امت کے معاملے میں خوش کر دیں گے۔ روایت کے الفاظ میں: فقال اللہ یا جبریل اذهب الی محمد فقل أنا سنرضيك فی أمتك و لانسوء ك (مسلم)۔

۱۰۔ ابتدائی عہد میں متبعینِ محمدؐ ایک نظری گروہ کی حیثیت سے دنیا کے سامنے آئے۔ وہ ایک عظیم مشن کے علمبردار تھے اکل و شرب، لباس و مظاہر میں وہ دوسرے مقامی عربوں سے مختلف نظر نہ آتے لیکن ان کا تصور کائنات بالکل جداگانہ تھا۔ وہ خود کو امت محمدی کے بجائے امت مسلمہ کی حیثیت سے دیکھتے تھے۔

البتہ آگے چل کر مسلم ہونا نظری و فکری رویے کے بجائے قومی شناخت کی علامت بنتا گیا۔ ان مظاہر کی دریافت کا سلسلہ چل نکلا جو مسلمانوں کو دیگر اقوام سے ممتاز اور ممیّز کر سکیں۔ صورتِ حال یہاں تک جا پہنچی کہ یہود و نصاریٰ اور دیگر اقوام کی مخالفت کو دین قرار دے ڈالا گیا۔ اس ماحول میں ایسی روایتوں کی کھپت بڑھ گئی جو اہل ایمان کو تصور حیات کے بجائے لباس و مظاہر میں دیگر اقوام سے ممیّز کرتی ہوں۔ اس صورتِ حال نے ان چیزوں کو اہم بنا دیا جن کا قلب و نظر کی تبدیلی اور خدا اور رسول کی اطاعت سے دور کا بھی تعلق نہ تھا اور جو مخصوص سماجی پس منظر کی پروردہ تھیں۔ مثال کے طور پر صحیحین میں ابوہریرہ سے یہ روایت منسوب کی گئی کہ ان الیھود والنصاریٰ لا یصبغون مخالفھم۔ آگے چل کر ابن تیمیہ جیسے شارحین نے ان روایتوں کی بنیاد پر ایک مکمل تصور دین تشکیل دے ڈالا۔ بقول ابن تیمیہ روایت میں مخالفھم جیسے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہود و نصاریٰ کی مخالفت بھی دراصل مقصود شریعت ہے۔ ترمذی نے ابوہریرہ سے اسی قبیل کی ایک اور روایت نقل کی ہے جس میں

حضور کی طرف یہ حکم منسوب کیا گیا ہے کہ غیروا الشیب و لاتشبھوا بالیھود۔ نسائی نے ابن زبیر اور ابن عمر سے بھی اسی قبیل کی روایت نقل کی ہے۔ لیکن روایت کی ان ہی کتابوں میں اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ بقول ترمذی یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نسائی اور دارقطنی بھی اس روایت کو مرفوع نہیں مانتے۔

صحیحین میں اس قبیل کی ایک دوسری حدیث خالفوا المشرکین أحفوا الشوارب وأفوا اللحیی یعنی مشرکین کی مخالفت میں مونچھیں کترواؤ اور داڑھیاں بڑھاؤ۔ یا مسلم میں ابوہریرہ کی روایت جزوا الشوارب وارخوا اللحی خالفوا المجوس یعنی مونچھیں کترواؤ اور داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوس کی مخالفت کرو۔ رفتہ رفتہ غیر اقوام کی مخالفت پر یہ اصرار اتنا بڑھا کہ ہماری شناخت کی تشکیل میں اقوام غیر ایک لازمی حوالہ بن گئے۔ بسا اوقات ان کی مخالفت مضحکہ خیز شکل اختیار کر گئی۔ کہتے ہیں کہ جب امام احمد سے سر کے اگلے یا پچھلے حصے مونڈنے یا کتروانے کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ فعل مجوس ہے جو ان کی مشابہت اختیار کرے گا ان ہی میں سے ہوگا۔ ان حلق القفا من فعل المجوس شداد ابن اوس کی روایت میں حضورؐ سے منسوب ہے: ”خالفوا الیھود فانھم لا یصلون فی نعالھم ولا خفافھم“ (ابوداؤد)۔ یعنی یہود کی مخالفت کرو وہ جوتوں اور موزوں کو پہنے ہوئے نماز نہیں پڑھتے۔ ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری روایت ہے۔ لایزال الدین ظاھراً ماعجّل الناس الفطر، لان الیھود والنصاریٰ یؤخرون۔ یعنی دین اس وقت تک غالب رہے گا جب تک مسلمان افطار میں جلدی کرتے رہیں گے اس لیے کہ یہود و نصاریٰ اسے مؤخر کرتے ہیں۔

تشبہ کی یہ تمام روایتیں فنی اعتبار سے انتہائی ناقابل اعتبار ہیں جیسا کہ خود ان ناقلین روایت کو اعتراف ہے۔ مثلاً حلق القفا من فعل المجوس کی روایت قتادہ سے منسوب ایک مرسل روایت ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ ان روایتوں کے ضعف کے باوجود ناقلین نے اس کی مدد سے ایک نئے اسلام کی شبیہہ تیار کرنے میں بڑی فراخدلی سے کام لیا ہے۔

۱۱۔ بعد کی صدیوں میں اسلام کی آفاقی شناخت پر مسلم قومی شناخت کچھ اس طرح غالب آ گئی کہ مسلمانوں جیسا رہن سہن رکھنے، ان کے لباس و عادات کو اختیار کرنے اور ان کی معاشرت اور تہذیب کو بروئے کار لانے کو اسلام کا ہم معنیٰ سمجھا جانے لگا۔ ابن تیمیہ کے عہد تک آتے آتے صورتِ حال اتنی خراب ہوگئی کہ عربی زبان اور عرب تہذیب کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دے دیا گیا۔ فارسی زبان کے بارے میں ابن تیمیہ جیسے متکلمِ اسلام نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اس کا سیکھنا لوگوں کو نفاق میں مبتلا کر دیتا ہے۔ یہ حقیقت ہماری نگاہوں سے اوجھل ہوگئی کہ نفاق اور کفر کا تعلق زبان اور تہذیب سے نہیں بلکہ قلب و نظر کے فساد سے ہے اور یہ کہ عہد رسولؐ میں منافقین کی جو کھیپ پائی جاتی تھی وہ سب عرب تہذیب کے ہی قالب سے اٹھے تھے، کسی فارسی یا اجنبی تہذیب کے پیدا کردہ نہیں تھے۔ برصغیر ہندو پاک میں شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ کے یہاں عرب تہذیب پر غیر معمولی اصرار اور اسے اسلام کا اصل الاصل قرار دینے کی کوشش بھی دراصل اسی خلط مبحث کا اظہار ہے جو ایک آفاقی اسلامی شناخت کو مسلمانوں

کے قومی شناخت سے متصف کرتی ہے۔

عرب قومی شناخت کو اسلام کا ہم معنیٰ سمجھ لینے سے ایک نقصان یہ ہوا کہ ایک آفاقی دین کی شبیہ بدل کر رہ گئی۔ آفاقی دین کو عرب خد و خال میں دیکھنے والے لوگ ذہنی طور پر اقوام عالم کی قیادت کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اپنی تہذیبی جاہ وحشمت اور عسکری قوت کے باوجود نظری اور فکری زوال کی راہ پر آگے بڑھتے گئے۔ آنے والے دنوں میں جب یہ زوال ہر خاص و عام کو نظر آنے لگا، ہمارے اہل فکر نے اس کے اسباب کے تعین میں سخت غلطی کی۔ اسلام کی جس قومی تعبیر کے نتیجے میں مسلمان زوال کا شکار ہوئے تھے اسے ہی ان کے عروج کا سبب قرار دیا گیا۔ بقول ابن تیمیہ جب مسلمان بادشاہوں نے یہود و نصاریٰ اور روم وایران کی مشابہت اختیار کی، مسلمانوں کے طور طریق سے منہ موڑا، خدا اور رسولؐ کے راستے کو چھوڑا تو اللہ نے ان کافر ترکوں کو مسلط کر دیا۔ **بقول ابن تیمیہ:** وهذهِ المشابهة لليهود والنصارىٰ وللأعاجم من الروم والفرس لماغلبت على ملوك المشرق هی وأمثالها مما خالفوا به هدى المسلمين ودخلوا فيما كرهه الله ورسوله، سلط عليهم الترك الكافرون الموعود بقتالهم حتى فعلوا فی العباد والبلاد مالم يجرفی دولة الاسلام مثله۔ (اقتضاء الصراط المستقيم فی اصحاب الجحيم، تعليق ناصر بن عبدالكريم العقل، ص۲۹۹)۔

ابن تیمیہ اور اس قبیل کے مفکرین عربیت کو اسلام کا ایک ایسا ناقابل تنسیخ جز سمجھتے ہیں جس کے بغیر رسالۂ محمدی معتبر نہیں رہ جاتا۔ بسا اوقات یہ پتہ لگانا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ عرب تہذیب کی سرحد کہاں سے شروع ہوتی ہے اور خدا اور سولؐ کی مرضیات کی سرحدیں کہاں ختم ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر عربی زبان کے مسئلہ کو لیجئے جس کے جانے بغیر ابن تیمیہ کے نزدیک کسی شخص کا ایمان معتبر اور مستند نہیں ہوسکتا۔ لکھتے ہیں: واعلم ان اعتياد اللغة يوثر فی العقل والخلق والدين تاثيراً قوياً بيناً ويؤثر أيضاً فی مشابهة صدر هذهِ الأمة من الصحابة والتابعين و مشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق وايضاً فان نفس اللغة العربية من الدين و معرفتها فرض واجب، فان فهم الكتاب والسنة فرض.... (اقتضاء حوالہ مذکور، ص۴۴۹)

زبان اظہار کا وسیلہ ہے۔ قرآن مجید میں خدا نے تمام قوموں کی طرف مختلف زمانوں میں انبیاء بھیجنے کی صراحت کی ہے۔ صحفِ ابراہیمی، توراۃ وانجیل اور قرآن کی زبانیں مختلف ہیں۔ جب اللہ نے مختلف زبانوں کو مختلف عہد میں نزولِ وحی کے لیے منتخب کیا تو کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے کسی بھی زبان اور ان سے متاثرہ تہذیبوں کو لائق مذمت قرار دیا جائے۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ عربی زبان کے حوالے سے اقوام عرب کے تفوق کے قیام کی کوششوں نے دوسری زبانوں اور تہذیبوں کے سلسلے میں حقارت کے جذبات کو جنم دیئے۔ کہا جاتا ہے کہ امام احمد نے مہینوں اور انسانوں کے عجمی نام کو بھی مکروہ قرار دیا۔ حنبلی فقہاء میں قاضی ابویعلیٰ ابن عقیل، شیخ عبدالقادر جیلانی وغیرہ عجمی لباس کو اختیار کرنا مکروہ سمجھتے ہیں۔ بقول عبدالقادر جیلانی ويكره كل ماخالف زِی العرب وشابه زیَّ الاعاجم۔ کہا جاتا ہے کہ امام شافعی کو تاجر کا متبادل غیر عرب لفظ سماسرا کے استعمال سے سخت انقباض تھا۔ وہ کہتے

تھے کہ ہم اہل عرب کی زبان سے یہ لفظ سننا نہیں چاہتے کیونکہ اللہ کی محبوب زبان عربی ہے۔ عجم کی طرف اس تحقیری رویّے نے جلد ہی فکری تشتت کی شکل اختیار کرلی۔ کہا جاتا ہے کہ جب امام احمد سے سندھی جوتوں کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے اسے ناپسند کیا، البتہ وضو اور بیت الخلا کے لیے اس کے استعمال کی اجازت دی۔ عربی جوتوں کے مقابلے میں سندھی یا ہندی جوتے اپنی فنّی نقص کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف تہذیبی نسبت کی وجہ سے قابل استراد سمجھے گئے۔ سعید بن عامر نے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، یہاں تک کہا کہ اگر یہ جوتے مسجدِ نبویؐ میں ہوں تو اسے مدینہ سے باہر پھینک آؤ۔ واضح رہے کہ سعید بن عامر ایک ایسے شخص ہیں جنھیں ابن تیمیہ اہل بصرہ کے دینی امام کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ حذیفہ بن الیمانؓ نے کسی گھر میں تانبے، پیتل وغیرہ کے لوٹے دیکھے تو اس میں داخل نہیں ہوئے، فرمایا کہ کسی قوم کی مشابہت اختیار کرنا اس قوم کا فرد بن جانا ہے۔

تشبّہ کی روایتوں نے جس میں ابوداؤد میں منقول ابن عمر کی روایت من تشبہ بقوم فھو منھم کلیدی اہمیت کا حامل ہے جس نے اسلام کو عرب قالب عطا کرنے میں کلیدی رول ادا کیا ہے۔ فنّی اعتبار سے یہ روایت بقول ابن تیمیہ، محض اسناد جیّد ہے۔ البتہ اس روایت کے اپنے مزاج سے ہم آہنگ ہونے کے سبب انھوں نے آخری حقیقت کے طور پر قبول کیا ہے۔

ابن تیمیہ اس خیال کے بھی قائل ہیں اور اسے وہ اہل سنت کا عقیدہ بتاتے ہیں کہ جنس عرب کو جنس عجم پر فضیلت ہے۔ اس پوچ عقیدے کی حمایت میں آپ نے یہ فرضی حدیث بیان کی ہے: حب العرب ایمان و بعضھم نفاق۔ اس روایت کے لب و لہجے سے لگتا ہے کہ یہ اس وقت وجود میں آئی ہوگی جب عباسی بغداد میں غیر عرب عناصر کو تفوق حاصل ہو گیا تھا۔ اس عہد میں عجمیوں اور حلقۂ اہل کتاب کے عاملین کو ریاست کے عمل دخل میں غیر مؤثر کرنے کے لیے اس قسم کی خاصی روایتیں سامنے لائی گئی تھیں۔

عرب قالب کو اسلام کا ہم مثل قرار دینے سے ایک نقصان یہ بھی ہوا کہ امت مسلمہ جو اصولی طور پر عرب و عجم، سیاہ و سفید کی تفریق سے بالاتر ایک نظری گروہ تھا، سماجی اعتبار سے مختلف خانوں میں بٹ کر رہ گیا۔ فقہائے اسلام نے اس بات کا باقاعدہ اعلان کر دیا کہ سماجی رشتوں میں عرب اور غیر عرب اہل ایمان ایک دوسرے کے کفو نہیں ہو سکتے۔ ابوحنیفہ نے دو پشت کے عرب کو عرب قرار دیا اور اسے اصل العرب کے لیے کفو جانا۔ ابو یوسف کے نزدیک ایک پشت کا عربی لائق کفو سمجھا گیا۔

۱۲۔ ابن ہشام، سیرت رسول اللہ، مرتبہ ایف ویسٹنفلڈ، دو مجلدات، گوٹنگن، ۱۸۶۰-۱۸۵۸ا، ص ۶۸۵۔

۱۳۔ ابن عقیل، الواضح فی اصول الفقہ، بیروت، ۱۹۹۶، جلد ۱، ص ۲۰۔

۱۴۔ اس قبیل کی مزید اختلافی مثالوں اور تفصیلات کے لیے دیکھئے: الدمشقی الشافعی، رحمة الامة فی اختلاف الأئمه، قاہرہ ۱۹۹۷ء۔ مزید دیکھئے: ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، قاہرہ ۱۹۹۶ء الجزیری، الفقه علی مذاهب الأربعه۔

۱۵۔ ان چار وزرائے اعظم میں ریاض صالح کا واقعہ ہر خاص و عام کے علم میں ہے جو ۱۹۴۳ء میں لبنان کی آزادی کے وقت وزیر اعظم تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ریاض نے صرف اس لیے کاغذی شیعیت اختیار کی کہ ورثاء میں ان کی پانچ بیٹیوں کے علاوہ کوئی اولاد نرینہ نہ تھی۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے۔

http://al-filfilan.blogspot.com/2010/01/when-sunni-become-shia-for-womens.html

۱۶۔ ﴿ان لا نعبد الا اللہ﴾ کی تعبیر میں بعض اہل علم نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اہل کتاب جب تک توحیدِ خالص کو اپنا شعار نہ بنالیں ان سے اشتراک عمل کی کوئی بات نہیں ہوسکتی۔ حالانکہ ان کا اہل کتاب ہونا خود اس بات پر شاہد ہے کہ وہ مسلمانوں کے مقابلہ میں ایک نسبتاً منحرف تصور رکھتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہوتو پھر انھیں مسلمانوں سے آخر کون سی چیز ممیّز کرے گی۔ قرآن مجید میں اہل کتاب کی اصطلاح ان لوگوں کے لیے ہرگز استعمال نہیں ہوئی ہے جو کبھی یہود و نصاریٰ کی قوم کا حصّہ تھے لیکن دعوت محمدی پر لبیک کہتے ہوئے متبعینِ محمدؐ کی صفوں میں شامل ہو گئے تھے۔ دراصل یہ وہ لوگ تھے جو اپنی سابقہ مذہبی شناخت کو خیر باد کہنے پر کسی طرح آمادہ نہ تھے۔ کلمۂ سواء کی دعوت اس خیال سے عبارت ہے کہ ان کے تمام انحرافِ فکر و عمل کے باوجود انھیں اشتراکِ عمل کی دعوت کا مستحق سمجھا جائے گا۔

مسلمان اہل علم کی طرح بعض عیسائی مولوی اس خیال کا مسلسل اظہار کرتے رہے ہیں کہ مسلمان جسے کلمۂ سواء کہتے ہیں وہ ہمارے لیے اشتراکِ عمل کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ کہ مسلمانوں کا تصورِ توحید ہمارے تصور سے قطعی مختلف ہے۔ بقول سی۔ ایس۔ لیوس (C.S.Lewis) ''عیسیٰؑ کو خدائی کا دعویٰ تھا۔ منطقی تجزیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسیح کی خدائی کے اس دعویٰ کے تین ممکنہ مضمرات ہو سکتے ہیں۔ یا تو وہ اپنے اس دعویٰ میں برحق تھے یا وہ ایسا کہنے میں کسی خبطِ ذہنی یا ایک ایسے غلطیٔ عمد کا شکار تھے جس کی سرحدیں کفر تک جا پہنچتی ہوں۔ ان کے اعزہ و احباب حتیٰ کہ ان کے دشمن بھی اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ عیسیٰؑ کوئی فردِ بد نہ تھے بلکہ نیک و صالح تھے۔ انھیں ایک عظیم معلم کی حیثیت حاصل تھی جن کی حکمت بھری باتوں سے لوگ مسحور ہوتے۔ یقیناً وہ کسی خبطِ ذہنی کا شکار نہ تھے اور ان تمام باتوں سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ عیسیٰؑ وہ تھے جو کہ انھوں نے ہونے کا دعویٰ کیا۔''

ہمارے خیال میں کلمۂ سواء توحید کے ان مختلف تصورات کے مابین گفت و شنید اور اشتراکِ عمل کی ایک مشترکہ بنیاد سے عبارت ہے۔ اس کے برعکس اگر دونوں طرف سے اپنے اپنے موقف کو ترک کرنے کی پیشگی شرائط عائد کر دی گئی تو خطرہ ہے کہ اس صلائے عام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا جیسا کہ اب تک کے بین المذہبی مکالموں میں ہوتا رہا ہے اور جس کی ایک تازہ مثال عمان سے جاری ہونے والے میثاقِ ''کلمۂ سواء'' کے مختلف جوابات سے ظاہر ہے۔ ملاحظہ کیجئے: An Open Letter, A response to the letter and call entitled "A common word between Us and You" from 138 Muslim Religions Leaders addressed to Christian Leaders worldwide, The Maranatha Community, April 2008, Manchester, United Kingdom.

۱۷۔ تاریخ و روایات کی کتابوں میں یہ خیال عام ہے کہ اہل کتاب، خاص طور پر اہل یہود، کی اکثریت دعوتِ محمدی پر ایمان لانے میں پس وپیش کا مظاہرہ کرتی رہی۔ مدینہ میں اہل یہود کے بعض طائفوں سے جنگیں جس طرح تاریخ کی کتابوں میں مذکور ہیں اور جن پر عہد عباسی کی تاریخ نگاری نے سیاسی اور سماجی محرکات کے سبب حاشیہ آرائی کی ہے اس سے یہی تاثر پیدا ہوتا ہے کہ انبیائے سابقین کی امتوں نے اس مبارک موقع سے خاطر خواہ فائدہ نہ اٹھایا۔ اس خیال کو ان روایتوں نے بھی استناد بخش رکھا ہے جس کے مطابق رسول اللہؐ سے منقول ہے کہ لو آمن بی عشرة من الیھود لآمن بالیھود (بخاری)۔ حالانکہ خود قرآن مجید اور تاریخ سے اس بات کی شہادت موجود ہے کہ اہل کتاب کی ایک بڑی تعداد نے آپؐ کی دعوت پر لبیک کہا جیسا کہ ارشاد ہے ﴿وان من اھل الکتاب لمن یومن باللہ وما انزل الیکم وما انزل الیھم﴾(۳:۱۹۹)۔ حبشہ کے وفد میں عیسائیوں کی ایک بڑی تعداد کا خدمتِ نبوی میں آ کر مشرف بہ اسلام ہونا تاریخی مصادر میں موجود ہے اور اس واقعہ سے بھی ہم ناواقف نہیں کہ صرف نعیم الحبر کے ہاتھ پر چالیس علمائے یہود نے اسلام قبول کیا تھا۔

۱۸۔ اسلام محض زبانی ایمان کا قائل نہیں۔ قرآن مجید میں اکثر مقامات پر ایمان کے ساتھ عمل صالح کا مطالبہ دراصل اسی بات پر دال ہے کہ مؤمنین صادقین کا ایمان ہمیشہ عمل سے اپنی تصدیق کرتا ہے اس کے برعکس منافقین اپنے قولی ایمان کا اپنے عمل سے مسلسل انکار کرتے رہتے ہیں۔ گویا جس ایمان کی پشت پر عمل کی قوت نہ ہو اسے قابل اعتناء نہیں سمجھا جائے گا۔ ابتدائی عہد کے مسلمان جو ایمان کی اس لذت سے آشنا تھے کائنات میں خود کو ایک کلیدی رول پر مامور پاتے تھے۔ انہیں صاف محسوس ہوتا تھا کہ آخری ساعت تک دنیا میں جو کام بھی ہوگا اب متبعین محمدؐ کی حیثیت سے اس کی قیادت کا فریضہ انھیں انجام دینا ہے۔ تب خیر کا کام یا عمل صالح کا مفہوم ان تمام کاموں پر محیط تھا جس سے نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود وابستہ تھی۔ قرآن مجید نے محمد رسول اللہ کو صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ تمام عالم انسانیت کے لیے رحمت قرار دیا تھا۔ پھر بھلا ان کے متبعین کے اعمال صالحہ سے عام دنیائے انسانیت کیوں کر متمتع نہ ہوتی۔

قرآن مجید کی مختلف آیتوں کے تقابلی مطالعے سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ عمل صالح دراصل نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور اورادو وظائف جیسی شخصی عبادتوں سے بہت آگے کی چیز ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿ان الذین آمنوا وعملو الصالحات واقاموا الصلوٰۃ و آتواالزکوٰۃ لھم اجرھم عن ربھم﴾ (بقرۃ:۲۷۷)۔ نماز اور زکوٰۃ سے علیحدہ عمل صالح کا یہ مطالبہ جو قرآن اہل ایمان سے کرتا ہے اور جس حوالے سے یہ بشارت سنائی جاتی ہے کہ ایسے لوگوں کے لیے ان کے رب کے پاس اجر موجود ہے، آخر ہے کیا؟ قرآن مجید نے مختلف اسالیب میں ایسے اہل ایمان کو جو عمل صالح سے متصف ہیں جنت کی بشارت دی ہے، جیسا کہ ارشاد ہے ﴿والذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة﴾ (بقرۃ:۸۲)۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر عمل صالح کے وہ

حاملین بھی جن کا تعلق دوسرے ایمانی طائفوں سے ہے، مثلاً یہود و نصاریٰ اور صائبین، تو ایسے خدا شناسوں اور فکر آخرت رکھنے والوں کو بھی عطائے ربی ﴿اجرهم عند ربهم﴾ اور ہر قسم کے خوف و حزن سے نجات ﴿لا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ کا مژدہ سنایا گیا ہے۔ گویا اہل ایمان، خواہ ان کا تعلق کسی بھی نبوی طائفے سے ہو، اگر وہ عمل صالح کی راہ پر چل نکلیں تو دنیا و آخرت کی کامیابی ان کا مقدر بن جاتی ہے۔ قرآن مجید کے اس عمومی کلیے کی روشنی میں اگر ہم قومی مسلمان اپنا غیر جانبدرانہ محاسبہ کر سکیں تو اس سوال کا تسلی بخش جواب فراہم کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا کہ غلبہ واستیلاء کی قرآنی بشارت سے آج ہم محروم کیوں ہیں؟

قرآن کی اصطلاح میں عمل صالح ان تمام کاموں کو محیط ہے جو خدا کے نظام کائنات سے ہم آہنگ ہو اور جس کے نتیجے میں نوع انسانی کو عام فائدہ پہونچے۔ شاہراہ عام سے کانٹا ہٹانے اور اسے عام انسانوں کی سہولت کے لیے صاف رکھنے سے لے کر نوع انسانی کو رشد و ہدایت سے ہمکنار کرنا، انہیں توہمات و سرکشی سے نجات دلانا اور ان کے لیے خدا کی عطا کردہ نعمتوں سے متمتع ہونے کے لیے یکساں مواقع فراہم کرنا یہ سب کچھ عمل صالح کے دائرے میں آتا ہے۔ مؤمن جہاں عمل صالح یا مثبت خلاقانہ رویے سے معاشرے کی اصلاح و زیبائش میں لگا رہتا ہے وہیں کافر اپنے منفی رویے کی وجہ سے اس نظام عالم کو مسلسل زک پہونچانے کے فراق میں رہتا ہے۔ البتہ یہ کفار بھی اگر تائب ہو جائیں اور ایمان و عمل صالح کی راہ پر چل نکلیں تو یہ بھی کامیابی کی بشارتوں کے اتنے ہی حقدار ہوں گے۔ (قصص ٦٧) قرآن میں بعض مقامات پر عمل صالح کو کفر کی ضد بتایا گیا ہے ﴿من كفر فعليه كفرهٗ ومن عمل صالحا فلِأ نفسهم يمهدون﴾ (الروم ۴۴) جو لوگ مثبت خلاقانہ رویے سے متصف نہیں ہوتے، جو نوع انسانی کے قافلے میں عمل صالح کا اپنا حصّہ ڈالنے سے اجتناب کرتے اور جن کی نگاہیں اپنے ذاتی یا قومی فائدے سے آگے نہیں دیکھ پاتیں، ایسی قومیں اپنے اس منفی رویے کی وجہ سے کفر کے بہت قریب آجاتی ہیں۔ خلاقانہ قوتوں کا آبشار اگر خشک ہو جائے تو سمجھ لینا چاہیے کہ ہم عمل صالح کی مخالف سمت میں گامزن ہیں۔ ایسی قومیں دنیا کی امامت کی اہل نہیں رہتیں۔ بندر صفتی ان کا مقدر بن جاتی ہے۔ دوسری قوموں کی نقل میں ہی وہ اپنی عافیت جانتی ہیں۔ جیسا کہ یہود جیسی برگزیدہ قوم کے ساتھ ہوا۔ ﴿كونوا قردة خاسئين﴾۔

١٩۔ ابوریحان البیرونی پہلے محقق نہیں ہیں جنھوں نے شبہہ اہل کتاب میں ہندوؤں کا شمار کیا ہے۔ ہاں، انھیں یقیناً یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ پہلے باقاعدہ محقق ہیں جس نے ہندو مذہب کی کتب کا راست ہندو اساتذہ کی صحبت میں رہ کر علم حاصل کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہندو بھی دیگر امم سابقہ کی طرح ایک ایسی امت ہیں جس کی بنا کبھی توحید باری تعالیٰ پر اٹھائی گئی تھی۔ بیرونی نے منی پاتنجلی کا یہ قول تائیداً نقل کیا ہے کہ ”خدا کی وحدانیت کے دھیان میں مستغرق رہنے سے نیا شعور حاصل ہوتا ہے۔ خدا کا طالب تمام ہی مخلوق کی بھلائی چاہتا ہے اور جو اس کے تصور میں غرق رہ کر عرفان حاصل کرتا ہے ابدی نجات اس کا مقدر ہو جاتا ہے“ (کتاب الہند)۔ البیرونی اس نتیجہ پر پہنچے کہ ہندوؤں کی مذہبی کتابیں انھیں شبہہ اہل کتاب کے زمرے میں رکھنے پر خاطر خواہ دلائل فراہم کرتی ہیں۔ شاید یہی وجہ تھی کہ

سندھ وملتان کی فتوحات کے دوران محمد بن قاسم نے اہل ہنود کے معابد کو عراق وشام کے یہودیوں اور عیسائیوں پر قیاس کیا اور ان سے اس بارے میں کوئی تعرض نہ کیا گیا جیسا کہ چچ نامہ کے مصنف ابوالحسن بن محمد المدائنی نے تاریخی شواہد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ قاضی صاعد اندلسی جو پانچویں صدی ہجری کے مصنف ہیں انھوں نے بھی طبقات الامم میں ہندوؤں کو صابیہ قرار دیا ہے۔ شہرستانی نے کتاب الملل والنحل میں برہمنوں کو مذہب براہیمی کا پیروکار بتایا ہے جو روحانیت کے تو قائل ہیں البتہ ان کی ایک جماعت ہیکل پرست ہے اور ایک مورتی پوجا کی قائل ہے۔ شہرستانی کے بقول یہ لوگ ثنویہ ہیں بالکل اسی طرح جس طرح مجوسی شیطان کو اہرمن اور خدا تعالیٰ کو یزداں کہتے ہیں۔ فخر الدین رازی نے سورۂ ہود کی تفسیر کے ذیل میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے سفر کے دوران انھوں نے یہ محسوس کیا کہ کفارِ ہنود وجود باری تعالیٰ پر متفق ہیں۔ متاخرین علماء میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی (متوفیٰ ۱۸۱۰ء) نے آیت جزیہ کی تفسیر میں صاف لکھا ہے کہ ہندوستان کے ہندو اہل کتاب کہلانے کے مستحق ہیں:

''میں کہتا ہوں اگر مجوسیوں کے اسلاف کا اہلِ کتاب ہونا ان مجوسیوں کے اہلِ کتاب قرار دینے کے لیے کافی ہے تو ہمارے زمانے کے یہ ہندو بُت پرست بھی اہلِ کتاب ہو جائیں گے۔ ان کے پاس بھی ویدؔ نام کی ایک کتاب ہے جس کے چار حصّے ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہ خدائی کتاب ہے۔ پھر ان کے اکثر اصول بھی شرعی اصول کے موافق ہیں اور جن اصول میں اختلاف ہے وہ شیطان کی آمیزش کا نتیجہ ہے۔ جس طرح شیطانی تفرقہ اندازی سے مسلمانوں کی ایک جماعت پھٹ کر تہتّر فرقے بن گئی۔ ہندوؤں کے اہلِ کتاب ہونے کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے۔ ﴿وان من امة إلا خلا فيها نذير﴾ ہر امت میں کوئی نہ کوئی پیغمبر ضرور گزرا ہے۔ مجوسیوں سے تو ہندو اہلِ کتاب کہلانے کے زیادہ مستحق ہیں۔'' (تفسیر مظہری جلد ۵، ص ۲۴۰)

اس بارے میں ابوالکلام آزاد کا یہ موقف بھی وزن رکھتا ہے کہ ''ہندوستان کے ہندو باوجود ضبطِ شریعت و احکام وحفظ علوم وتمدن وادعائے وجودِ صحفِ کتب محض پرستش قویٰ واشکال وصورِ مظاہر فطرت کی بنا پر کیوں شبہہ اہل کتاب میں تسلیم نہ کئے جائیں۔'' (جامع الشواہد، ص ۵۳ تا ۵۵، دہلی)

ابتدائی صدیوں سے ہی مسلم علماء ومحققین اہل ہنود کو شبہہ اہل کتاب پر قیاس کرتے رہے ہیں۔ بعضوں نے ان کے ذبیحہ کے سلسلے میں احتیاط کا مظاہرہ کیا اور ان کی عورتوں سے نکاح کو روا نہ رکھا جیسا کہ سیرت النبی کے مصنف سید سلیمان ندوی کا موقف رہا ہے۔ (سیرت النبی، ج ۴، ص ۶۰۱) لیکن ذہنی تحفظ کا یہ رویہ بعد کی صدیوں کی پیداوار ہے ورنہ حضرت نفس ذکیہ کے صاحبزادے عبداللہ اشتر نے جب سندھ میں پناہ لی تو دیبل کے راجا نے نہ صرف یہ کہ انھیں پناہ دی بلکہ اپنی لڑکی سے ان کی شادی بھی کر دی۔ جس سے اس خیال کی توثیق ہوتی ہے کہ ہندوستان میں فقہی اسلام اور سیاسی مصالح کی مداخلت سے پہلے اہل ہنود کے سلسلے میں ہمارے دل ودماغ کسی ذہنی تحفظ سے یکسر خالی تھے۔ بلکہ یہ کہ لیجیے کہ جب تک عربیت کو دین کا اصل الاصل قالب قرار دینے کی ریت قائم نہ ہوئی تھی مذاہب اہل ہنود کے سلسلے میں زبان وثقافت کے حجاب سے ماوراء، ہم ان کی نظری حیثیت کے سلسلے میں

کسی التباس یا تنگ نظری کا شکار نہ تھے۔ البتہ جب اکبر کے دینِ الٰہی کے ردّعمل میں عربیت پر اصرار بڑھا تو مقامی ثقافت کے سلسلے میں ہم ایک طرح کے تحفظ ذہنی کا شکار ہو گئے۔ زبان وثقافت کے اس حجاب کو جب بھی ہٹانے کی کوشش کی گئی ایسا محسوس ہوا کہ قرآن مجید میں صحف اولیٰ سے جن کتابوں کی طرف اشارہ ہے ان میں ہندوؤں کے کتب سماوی بھی شامل ہیں جو کوئی بھی گائتری منتر اور سورۃ فاتحہ کا تقابلی مطالعہ کرتا ہے وہ اس احساس سے خالی نہیں رہ پاتا۔ اسی طرح جب قرآن مجید کی آیات کا مانوس ہندی لب ولہجہ میں ترجمہ ہوتا ہے تو اہل دل ہندوؤں کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا یہ سب کچھ ان ہی قدیم کتب سماوی کا نیا سلسلہ ہو۔ فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی (متوفی ۱۸۹۵ء) نے قرآن مجید کی بعض سورتوں کو ہندی قالب میں کچھ اس طرح پیش کیا تھا۔ ﴿ذالك الكتاب لاريب فيه﴾ یعنی اس مہاوید کے پرمیشوری ہونے میں کوئی دُبدھا نہیں۔ ﴿هدى للمتقين﴾ جو بھگتوں کو بھلی راہ پر لگاتا ہے۔ ﴿واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقاً نبياً﴾ کا ترجمہ کچھ اس طرح کیا گیا تھا۔ اور آکاش پوتھی میں تو ابراہیم نبی کی کتھا سن وہ مہاشدھ سنتِ بچن اوتار تھا۔ ﴿يسين والقرآن الحكيم﴾ کا ترجمہ اے پُرن جوت پکے وید کی قسم کیا گیا تھا اور ﴿لو انزلنا هذا القرآن على جبل﴾ کا ہندی قالب کچھ اس طرح تھا: اگر یہ ست وید کسی پہاڑ پر اتارتے۔ (منموہن کی باتیں، مطبوعہ خدابخش لائبریری، پٹنہ) اس قبیل کے ترجموں سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اگر عربیت کا تہذیبی اور لسانی قالب ترجموں کے ذریعہ چاک کیا جانا ممکن ہو تو متبعین محمدؐ اور اہل ہنود پر مشتمل شبہ اہل کتاب کے مابین اشتراک فکر وعمل کی وقیع نظری بنیادیں فراہم ہو سکتی ہیں اور وہ بھی دوسرے اہل کتاب کی طرح کلمۂ سواء کی دعوت کے مستحق قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

۲۰۔ شافعی، کتاب الام، مرتب محمود متراجی، بیروت ۱۹۹۲، ج ۴، ص ۳۸۹ اور ج ۲، ص ۱۲۱۷: صنعانی (عبدالرازق بن حمام)، المصنف، مرتب حبیب الرحمٰن الاعظمی، بیروت، ۷۲-۱۹۷۰، ج ۷، ص ۱۷۹-۱۷۶: ابن قدامہ (عبداللہ بن احمد بن محمد)، المغنی، قاہرہ، ۱۳۶۷ھ، ج ۶، ص ۵۸۹۔

۲۱۔ ابن حزم، محلّی، مرتبہ محمد خلیل حراث، قاہرہ، ۱۹۶۴، ج ۷، ص ۳۶۵۔

۲۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ، ریاض ۱۴۰۹ھ ج ۴، ص ۱۰۶۔

۲۳۔ جبل سینا کے دامن میں سینٹ کیتھرائن (St. Catherine) کی خانقاہ غالباً دنیا میں یونانی عیسائیت کا سب سے قدیم ادارہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عہد رسولؐ میں اس خانقاہ سے عیسائی راہبوں کا ایک وفد آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس موقع پر رسول اللہ کی طرف سے انھیں ایک امان نامہ (achtiname) عطا کیا گیا جس میں اس بات کی ضمانت دی گئی کہ اہل کلیسا کی مذہبی زندگی سے کوئی تعرض نہ کیا جائے گا۔ ان کی جان ومال، عبادت گاہوں اور عزت وآبرو کی حفاظت مسلمانوں کی ذمہ داری ہوگی۔ ان کی عورتوں سے مسلمان اگر نکاح کرنا چاہیں تو اس کے لیے ان عورتوں کی رضا ضروری ہوگی اور شادی کے بعد انھیں چرچ جانے سے نہ روکا جائے گا۔ مسلمانوں پر لازمی ہوگا کہ وہ آخری

لمحہ تک اس امان نامہ کی پاسداری کریں۔

مسلم دورِ حکومت میں سینائی کی یہ خانقاہ اسی امان نامہ کے سبب نہ صرف یہ کہ اپنی تمام سرگرمیوں کے ساتھ محفوظ و مامون رہی بلکہ اس کے اوقاف بھی ٹیکس سے مستثنٰی رہے۔ سولہویں صدی کی ابتداء میں ترک سلطان سلیم اس امان نامہ کو تحفظ کے خیال سے قسطنطنیہ لے گئے۔ البتہ اس کی تصدیق شدہ کاپیاں خانقاہ کے لیے چھوڑ دیں جہاں یہ آج بھی زائرین کی توجہ کا مرکز ہے۔

۲۴۔ **طبری**، جامع البیان عن تاویل آیة القرآن، **قاہرہ ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۳۷۷۔ مزید دیکھئے ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۹۷۰ء، ج ۱، ص ۴۵۶، ذیل آیت بقرہ ۲۲۱۔**

۲۵۔ **طبری**، جامع البیان، **ج ۲، ص ۳۸۹ـ۳۷۶: جصاص (ابوبکر احمد بن علی الرازی)، احکام القرآن، قاہرہ۔ ۱۳۴۷ھ، ج ۲، ص ۳۹۷۔**

۲۶۔ **صحیح بخاری، کتاب الطلاق۔**

۲۷۔ سرخسی **(ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل)**، المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ تا ۱۳۳۱ھ، ج ۴، ص ۲۱۰ **مزید دیکھئے**: نحاص (ابو جعفر احمد بن محمد بن اسمٰعیل) الناسخ والمنسوخ فی کتاب الله تعالیٰ و اختلاف العلماء فی ذالك، **بیروت ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۵۲، ج ۲، ۶، ۵۔**

۲۸۔ **ملاحظہ کیجئے: ابن ابی شیبہ (عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان ابوبکر الکوفی العبی)، کتاب المصنف فی الاحادیث والآثار، ج ۴، ص ۱۴۹۔**

۲۹۔ **شافعی**، کتاب الام، **بیروت، ۱۹۹۳، ج ۵، ص ۱۰۔**

۳۰۔ **قال مالک:** أکرہ نکاح نساء اهل الذمه الیهود والنصرانیه ....وما احرمهٗ وذالك انها تاکل الخنزیر وتشرب الخمر ویضا جعها ویقبلوها وذالك فیها وتلد منه اولاداً فتغدری ولد ها علیٰ دینها و تطعمهوا الحرام او تسقیه الخمر۔ **سحنون المالکی**، مدو نه **حوالہ مذکور، ج ۲، ص ۳۰۶۔**

۳۱۔ **روایت کی تفصیل ابن تیمیہ نے کچھ اس طرح لکھی ہے:** روی ابو بکر البزاز، حدثنا ابراهیم بن سعید الجوهري حدثنا ابو أحمد حدثنا عبد الجبار بن العباس و کان رجلا من اهل الکوفة، یمیل الی الشیعةو هو صحیح الحدیث مستقیمه، و هذا -- والله اعلم -- کلام البزاز، عن انی اسحاق عن أوس بن ضمعج قال : قال سلمان نفضلکم یا معاشر العرب لتفضیل رسول الله ﷺ ایاکم لا ننکح نساء کم و لا نؤمکم فی الصلاة. (اقتضاء، **حوالہ مذکور، ص ص ۷۴ـ۳۷۳۔ مزید دیکھئے: بیہقی (ابوبکر احمد بن الحسین بن علی)**، السنن الکبریٰ، **حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ھ، ج ۷، ص ۱۳۴۔**

۳۲۔ **ولا والبراء جو دراصل انسانی گروہوں کو نظری بنیادوں پر مجتمع کرنے کا ایک تصور تھا اور جس کی رو سے دنیا کے تمام اہل ایمان رنگ و نسل کے فرق کے باوجود ایک امت کی تشکیل کرتے تھے، اس تصور نے آگے چل کر قومی شناخت کی**

حیثیت اختیار کر لی اور کسی شخص سے دوری بنائے رکھنے کے لیے صرف اتنا سمجھا گیا کہ اس کا تعلق غیر اقوام سے ہے خواہ اہل اسلام کی طرف اس کا رویہ معاندانہ ہو یا خیر خواہانہ۔ حالانکہ ابتدائی عہد میں ایسی دسیوں مثالیں ملتی ہیں جب مدنی ریاست کی غیر معمولی توسیع نے اور آگے چل کر اموی اور عباسی حکومتوں کی انتظامی ضرورتوں کے تحت غیر اقوام کے لائق افراد کو مختلف انتظامی عہدوں پر مامور کیا۔ البتہ جب عباسی بغداد میں اقوام غیر کے باصلاحیت افراد کا غلبہ محسوس ہونے لگا تو اس صورتحال کے مداوے کے لیے ایسی روایتیں وجود میں آئیں جو مسلم حکمرانوں کی وسیع القلبی پر لگام لگا سکیں۔ ہمارے خیال میں اہل کتاب کے سلسلے میں اس قسم کی تمام روایتیں جو انھیں اجنبی عامل کی حیثیت سے دیکھنا چاہتی ہیں اسی عہد میں منظر عام پر آئیں جن میں سب سے اہم واقعہ بنوقریظہ کے قتل کا ہے جو آنے والے دنوں میں تاریخی مصادر میں نقل در نقل کے باعث استناد کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ حالانکہ یہ واقعہ نہ تو درایت پر پورا اترتا ہے اور نہ ہی معمولی درجے کی تاریخی تنقیح اسے صحیح قرار دے سکتی ہے۔ جب بنوقریظہ جیسا فسانہ ہمارے تاریخی ادب میں اس طرح در آسکتا ہے کہ وہ آنے والی صدیوں میں رحمۃ للعالمین کی شبیہ کو متاثر کرے تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس قبیل کے نہ جانے کتنے چھوٹے بڑے واقعات نے ہمارے تاریخی مصادر میں اپنی جگہ بنالی ہوگی۔ ابن تیمیہ نے امام احمد کے حوالے سے ابوموسیٰ اشعری کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جب انھوں نے حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع دی کہ انھوں نے ایک نصرانی سکریٹری رکھ لیا ہے تو انھوں نے خفا ہو کر کہا کہ کیا تجھے کوئی مسلمان نہیں ملا تھا۔ موسیٰ اشعری کی دلیل تھی کہ لی کتابتہ ولہٗ دینہٗ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے اس کے جواب میں کہا (لا اکرمهم اذا اهانهم الله ولا اعزهم ازا اذلهم الله ولا ادنيهم اذا اقصاهم الله)۔

۳۳۔ عہدِ عباسی میں اہل کتاب کے سلسلے میں ہمارے رویے میں جو تبدیلی آئی اس کی نظری بنیادیں شافعی کی کتاب الام میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ ملاحظہ کیجیے: اذا اراد امام أن تكتب كتاب صلح على الجزيۃ، شافعی کتاب الام ج ۴، ص ۱۹۹–۱۹۷۔

۳۴۔ طبری نے لکھا ہے کہ سال ۸۵۰ھ میں عباسی خلیفہ متوکل نے نئے تعمیر شدہ کلیسا کی مسماری کا حکم دیا۔ عیسائیوں کے گھروں کو مسلمان گھروں سے ممیّز کرنے کے لیے لازم کیا گیا کہ عیسائی لکڑی کی شیطانی علامت کو دروازوں پر آویزاں کریں۔

۳۵۔ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں امت کا اجماع ہے کہ غیر المغضوب علیهم و لاالضالین سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے اقتضائے صراط المستقیم میں دعویٰ کیا ہے اور جس کی بنیاد غالباً ترمذی میں عدی بن حاتم سے منقول یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ یہود مغضوب اور نصاریٰ گمراہ ہیں۔

۳۶۔ قرآن کی آثاری تعبیر (تفسیر ماثور) کے رواج پا جانے سے عملاً یہ ہوا کہ آج قاری اس کتاب ہدایت کو بیتے دنوں کی داستان کے طور پر پڑھتا ہے جس کے مخاطبین چودہ صدیوں پہلے تاریخ کے صفحات میں خوابیدہ نظر آتے ہیں۔ اس کا ذہن اس طرف کم ہی جاتا ہے کہ وحی ربانی کے مخاطب فی زمانہ خود اس کی ذات اور اس کے اطراف کے چلتے

پھرتے کردار ہیں۔ ایسی تمام آیتوں کو اگر تاریخی حوالوں سے خالی الذہن ہو کر پڑھا جائے تو ہمیں صاف محسوس ہوگا کہ قرآن مجید جدید دنیا کی تفہیم میں ہمیں ہماری رہنمائی کس احسن طریقے سے کر رہا ہے۔ اس کے برعکس یہ کہنا کہ ﴿قل هل انبئکم بشرِ من ذالك مثوبة عند الله من لعنة الله وغضب علیه (۵:۶۰)۔ جن لوگوں کے شر سے آگاہ کیا گیا ہے وہ اس وقت کے اہل یہود تھے یا یہ کہ ﴿الم تر الی الذین تولوا قوماً غضب الله علیهم ماهم منکم ولا منهم﴾ (۵۸:۱۴) سے مراد وہ منافقین ہیں جو اہل یہود کے حامی و مددگار تھے، وحی ربانی کو تاریخ کا تابع کر دینا ہے۔ ہوسکتا ہے ہمارے مفسرین کے فراہم کردہ تاریخی تناظر درست ہوں۔ البتہ اصولی طور پر کسی عہد کی تاریخ اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ متصور کرنا ممکن نہیں اس لیے تاریخی پس منظر میں آیات قرآنی کا مطالعہ ہمیں وحی ربانی کی جملہ ابعاد سے آگاہ نہیں کرسکتا۔ بجائے اس کے کہ ہم قرآن مجید کو بیتے دنوں کے تبصرے کی حیثیت سے دیکھیں مناسب ہوگا کہ ہم اپنے عہد میں یہ دیکھیں کہ آج ان قرآنی اشارات وخطابات کا مستحق کون ہے۔ اور کون ہیں وہ لوگ جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ﴿ضربت علیهم ضل این ماثقفوا﴾ (۳:۱۱۲) اور کون ہیں وہ لوگ جن کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے کہ ﴿ولاتتبعوا اهواء قوم قد ضلو من قبل واضلّو کثیرا وضلّوا عن سواء السبیل﴾ (۵:۷۷) بسا اوقات ایسا بھی محسوس ہوگا کہ قرآن مجید کی شدید تنقید کا نشانہ کوئی اور نہیں خود ہم مسلمان ہیں جن کے ہاتھوں سے عرصہ ہوا ''حبل اللہ'' پھسل گئی ہے۔ قرآن مجید کا یہ چشم کشا مطالعہ ہمیں اپنی غلطیوں کے اعتراف اور اس سے نکلنے کا داعیہ پیدا کرسکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم محض یہ سمجھتے رہے کہ قرآن مجید میں جن رویوں کی شدید نکیر کی گئی ہے اس کی حامل قدیم قومیں اور اس وقت کے یہود و نصاریٰ تھے۔ اور ہم مسلمان اپنے تمام تر فکری اور عملی انحراف کے باوجود صرف آیات بشارت کے مستحق ہیں تو ہم اپنے اوپر اس کتاب ہدایت کی موجودگی کے باوجود اصلاح کے تمام تر دروازے بند پائیں گے۔

۳۷۔ دین وملل کا اختلاف خدائی اسکیم کا حصّہ ہے جیسا کہ ﴿ولو شاء الله لجعلکم امة واحدةً﴾ جیسی آیتوں سے واضح ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ نجات کا دروازہ صرف کسی ایک طائفے کے لیے مخصوص ہو کر رہ جائے۔ یہ تو وہی بات ہوئی جس کی نکیر قرآن مجید نے صریح الفاظ میں کی ہے۔ یہود و نصاریٰ کے اس دعویٰ کو کہ ﴿لن یدخل الجنة الا من کان هوداً او نصاریٰ﴾ قرآن مجید نے ان کی امانیات یعنی خوش فہمی پر محمول کیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ موقف ہے ﴿بلا من اسلم وجهه لله وهو محسن فلهٗ اجرهٗ عند ربهٖ ولا خوف علیهم ولاهم یحزنون﴾ (۲۰:۱۰۶) اسی خیال کا اظہار اس سے پہلے سورہ بقرہ کی اس آیت میں ہوا ہے۔ ﴿ان الذین آمنوا والذین هادوا والنصاریٰ والصابئین من آمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون﴾ (۲:۵۹) ﴿قل یا اهل الالکتاب لستم علی شئی حتی تقیموا التوراة والانجیل﴾ سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ انبیائے سابقین کے طائفے اگر اپنے اوپر نازل ہونے والے ھدیٰ ونور پر قائم رہیں تو وہ بھی خدا کی رحمت سے محروم نہ ہوں گے۔ قرآن مجید میں ﴿ان هذهٖ امتکم امة

واحدة﴾ کے بیان میں اس سے پہلے کی آیات میں تفصیل کے ساتھ انبیائے سابقین کی امتوں کا والہانہ ذکر موجود ہے۔ یہ سب مشترکہ طور پر راہ یابوں کے اس قافلے کے مسافر قرار دیئے گئے ہیں۔ رہا یہ خیال کہ جس طرح عیسائی حضرت مسیحؑ کے بغیر نجات کے قائل نہیں اسی طرح مسلمانوں میں اس خیال کا راسخ ہوجانا کہ انبیائے سابقین کی امتوں کو خدا کی رحمت شاملِ حال نہ ہوگی ایک ایسا خیال ہے جو قرآنی امت مسلمہ کے تصور کے مغائر ہے۔ خود عالمِ عیسائیت میں حضرت مسیحؑ کو نجات کا ناقابل عبور پتھر قرار دیا جانا بعد کی پیداوار ہے جسے عیسائی علماء Post-Resurrection Affirmation of Christ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مسلمانوں میں اس خیال کی بازگشت ان روایتوں کے سہارے قائم ہوئی جس میں ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا اس کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے یہود و نصاریٰ میں سے کوئی شخص بھی جو میرے بارے میں سنتا ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتا جو مجھ پر نازل ہوا ہے اور اسی حالت میں اسے موت آجاتی ہے تو وہ داخل جہنم کیا جائے گا۔ (مسلم) وحی اور روایت کے ان متحارب بیانات کے مابین ہر دور میں ایسے اہل علم کی کمی نہیں رہی ہے جو انبیائے سابقین کے راہ یابوں کے لیے خدا کی رحمت شاملِ حال ہونے کی توقع کرتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے: رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۳۳۶۔

خاتمۂ بحث

قرآنِ عظیم کے نزول کے بعد دنیا پھر ویسی نہ رہی جیسی کہ اس سے پہلے تھی۔ نزولِ کتاب پر ابھی چند دہائیاں بھی نہ گزری تھیں کہ دنیا ایک غلغلہ انگیز تقلیبِ فکر ونظر کی آماجگاہ بن گئی۔ قرآنی دائرۂ فکر میں اگر مسلم ذہن کا سفر اسی طرح جاری رہتا تو آج تمام اقوامِ عالم خود کو ایک بہشتِ ارضی کے جلو میں پاتے اور حاملین کتاب کی حیثیت سے ہماری فضیلت کے چرچے عام ہوتے۔ لیکن ہوا یہ کہ ابھی یہ قافلہ متعینہ خطوط پر کچھ دور ہی آگے بڑھا تھا کہ وہ حوادث کا شکار ہو گیا۔ اس قسم کے بحران کا پیدا ہونا کوئی ایسا بڑا اعجوبہ اور لاینحل وقوعہ نہ تھا جس کے تدارک کی سبیل خود اس کتاب میں نہ بتائی گئی ہو۔ لیکن بدقسمتی سے منہجِ علمی کے پیدا کردہ التباسات نے ہمیں اس کتاب ہدایت سے روکے رکھا۔ یعنی روشنی سے تاریکی کے اس سفر میں ہم نے اس مشعل کے روشن کرنے میں تساہلِ مجرمانہ سے کام لیا جو خدا نے ہمارے ہاتھوں میں تھما دی تھی۔ اس سلسلہ میں سب سے بڑی غلطی تو یہ ہوئی کہ ہم نے مکمل کتاب ِہدایت کو اپنا منشورِ عمل بنانے کے بجائے اسے شرعی اور غیر شرعی خانوں میں بانٹ ڈالا۔ ہماری فکری تگ وتاز کا محور آیاتِ احکام کی فقہی موشگافیاں اور ان کے متعلقات رہے جس نے عملاً مکمل قرآن مجید سے ہمیں مہجوری میں مبتلا کر دیا۔

التباسات سے مزید التباسات جنم لیتے ہیں۔ کتابِ ھدیٰ ونور کو آیاتِ احکام قرار دینے کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ دین مبین میں طبقہ احبار کا ظہور ہوا بلکہ آنے والے دنوں میں ہم علم کی ثنویت کے قائل ہو گئے۔ شرعی اور دنیاوی علوم کی اس تقسیم نے ہمارے اندر قرآن مجید کی دعوتِ اکتشاف کے سلسلے میں ایک عمومی بے اعتنائی کو جنم دیا۔ تسخیر واکتشاف کا وہ سفر جو قرآن مجید کے نزول سے شروع ہوا تھا ہماری عدم توجہی کے سبب مست خرامی کا شکار ہو

گیا۔ صاف محسوس ہوتا تھا گویا ہم غور وفکر، تدبر وتفکر اور تسخیر واکتشاف سے منھ موڑ کر منصبِ سیادت سے اپنے انخلاء کی راہ ہموار کر رہے ہوں۔ قدیم توہمات نے، جن کے خاتمے کے لیے اسلام آیا تھا، نے رفتہ رفتہ مسلم فکر کے عین محور میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنالی کہ آنے والے دنوں میں قرآنی نقوش، قوارع القرآن، جھاڑ پھونک، وفق و نقوش، بدروحوں سے نجات اور جنوں کے نکالنے کا کام ثقہ اور مستند علماء کے ہاتھوں انجام پانے لگا۔ تشریح وتعبیر پر ایک طبقۂ خاص کی اجارہ داری قائم ہوجانے کے سبب عام اہل ایمان کے لیے یہ ممکن نہ رہا کہ وہ شیخ الاسلام کے راسخ العقیدہ اسلام کا قرآن مجید اور رسولؐ کی سنت ثابتہ کی روشنی میں کوئی آزادنہ تحلیل وتجزیہ کرتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اساطیری طرزِ فکر کی مزاحمت نے تسخیر واکتشاف کے قرآنی سفر کی راہ بالآخر مسدود کردی۔

قدماء اس بات سے یکسر ناواقف نہ تھے کہ ہمارا فکری قافلہ متعینہ راہوں سے دور جاپڑا ہے۔ عمر بن عبدالعزیز کی اجتہادی کاوشیں ہوں یا مامون اور متوکل کے اصلاحی اقدامات یا خلافت فاطمیہ کے داعیوں کے بیان کردہ مقاصد، ان سبھوں کو اصلاح احوال کی کوششوں کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔ مشکل یہ ہوئی کہ مسلمانوں کی تلواریں جب ایک بار باہمی خانہ جنگیوں میں بے نیام ہوگئیں تو ہر فریق کے لیے اپنے موقف کو احق ثابت کرنا اس کی نظری ضرورت بن گیا۔ اس صورت حال نے آثار وروایات کے دفتر کو ایک ایسے خلفشار سے دوچار کردیا جس کی مضرت رسانی مسلسل بڑھتی گئی۔ سیاسی اختلاف نے نظری اور فکری اختلاف کا رنگ اختیار کیا اور اس طرح ابھی نزول وحی کو تین صدیاں ہی گزری تھیں کہ رسالۂ محمدی کا متحدہ قالب انتشار کا شکار ہوگیا۔ شیعہ، سنّی، اباضی، اسمٰعیلی اور پھر ان فرقوں کے اندر نہ جانے کتنے چھوٹے بڑے فرقے پیدا ہوگئے۔ آج اس داخلی انتشار پر صدیاں گزر جانے کے بعد ہر فرقے کو ایک مستقل دین کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ ایک کا دین دوسرے کے لیے قابل قبول نہیں۔ ایسی صورت میں امت مسلمہ اقوام عالم کی سیادت کا خواب تو کیا دیکھے وہ خود اپنی تعمیرِ نو کی ہمت بھی نہیں پاتی۔ ایک دائمی نظری تضاد ہماری ملی زندگی کا مستقل حصّہ بن چکا ہے۔ صدیاں گزر جانے کے بعد اب یہ سب کچھ معمول کا عمل لگتا ہے جس سے نجات کی بابت سوچنا بھی ہم اب وقت اور قوت کا زیاں سمجھتے ہیں۔ چونکہ ہم ایک دائمی انتشار اور دائمی تضاد سے دوچار ہیں اس لیے عالمی سیادت جیسا کوئی بڑا خواب ہماری آرزوؤں کا حصّہ نہیں بن پاتا۔ کہنے کو تو متبعینِ محمدؐ مہذب دنیا کے جغرافیہ پر غیر معمولی طور پر نمایاں دکھائی دیتے ہیں جن کی زمینیں فطری وسائل سے مالا مال ہیں لیکن عملاً ہماری حیثیت ایسے متضاد عناصر اور متحارب گروپوں کی ہے جو ہر لمحہ ایک دوسرے کے خلاف باہم برسرِ پیکار ہیں۔ اہل تشیع کم از کم تین مختلف گروہوں؛ زیدی، اثنا عشری اور اسمٰعیلی میں منقسم ہیں۔ ادھر اہل سنت والجماعت جنھیں اسلام کے متحدہ قالب کی علمبرداری کا دعویٰ ہے چار مستقل فقہی گروہوں میں بٹ کر رہ گئے ہیں۔

اس کے علاوہ ایک حلقہ ان اباضی مسلمانوں کا ہے جو دوسروں کی نظر میں خوارج اور خود اپنی نظر میں اہل العدل والاستقامہ ہیں۔ موالک اگر شمالی ومغربی افریقہ اور خلیج کے بعض ممالک میں بااثر ہیں تو شوافع کو مصر، شام، مشرقی افریقہ، جنوبی عرب، جنوبی ہند اور ملیشیا میں سبقت حاصل ہے۔ حنابلہ کو اگر سعودی حکومت کی پشت پناہی حاصل ہے تو احناف کو عراق، ترکی، وسط ایشیا، شمالی ہندوستان اور چین میں سبقت حاصل ہے۔ اگر اثنا عشری شیعوں کو ایرانی ریاست کا کنٹرول حاصل ہے اور ان کا حلقۂ اثر عراق، خلیجی ممالک، افغانستان اور برصغیر ہند و پاک تک پھیلا ہوا ہے تو زیدی یمن میں اور اسمٰعیلی شمالی افریقہ، برصغیر ہند و پاک کے علاوہ بلادِ غرب میں اپنی سرگرمیوں کا مسلسل احساس دلاتے رہتے ہیں۔ ادھر سلطنت عمان پر اباضی قابض ہیں۔ الجزائر اور تیونس میں بھی ان کی آبادیاں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ علوی، دروزی، نصیری، بہائی، قادیانی اور ان جیسے چھوٹے بڑے طائفے عالم اسلام کے مختلف حصّوں میں اپنے وجود کا احساس دلاتے رہتے ہیں۔ یہ سب وہ فرقے ہیں جو ہمارے فکری سفر میں تاریخ کے مختلف ادوار میں ہمارا ساتھ چھوڑ گئے۔ لیکن اس کے باوجود ہم میں اور ان میں اب بھی بہت سی ثقافتی اور نظری مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ بلکہ قادیانی تو اب تک اسلام پر اپنے دعویٰ سے پوری طرح دستبردار بھی نہیں ہوئے ہیں۔ اس امت منتشرہ کو ایک بار پھر بنیان مرصوص میں تبدیل کرنا تاریخ کی درستگی کے لیے اٹھایا جانے والا پہلا اور ناگزیر قدم ہوگا۔ جب تک خود ہمارا گھر درست نہ ہو، ہم من حیث الامت سیادت عالم کی بات کیسے سوچ سکتے ہیں؟ یہ تمام مذاہب اور تمام فرقے نزول وحی کے تین سو برس بعد کی پیداوار ہیں، جن کے موجودہ شکل میں مشخص ہونے میں کوئی ہزار سال کا عرصہ صرف ہوا ہے۔ رسالۂ محمدی کے اصل الاصل اور متحدہ قالب کی تلاش کے لیے اس کے علاوہ اور کیا طریقہ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنے ہزار سالہ فکری سفر کی بساط لپیٹنے پر آمادہ ہوں۔ اگر ان فرقوں اور مسلکوں کی پیدائش سے پہلے متبعینِ محمدؐ کے لیے ممکن تھا کہ وہ عبودیت کاملہ کی زندگی گزار سکیں تو ہمارے لیے آخر یہ کیوں ممکن نہیں کہ ہم ان مسالک اور مذاہب کے بغیر اسلام کے متحدہ اور منزّلہ قالب کا لطف لے سکیں؟

اسلام کے وہ تمام قالب جو قرآن مجید کے علاوہ دوسرے ثانوی، تاریخی، ظنّی اور تعبیری ذرائع سے غذا حاصل کرتے ہیں، ان کی تعمیر وترتیب بڑی حد تک دانشِ انسانی کی رہینِ منت ہیں۔ ائمہ فقہائے اربعہ کی مقبولیت ہو یا ائمہ آلِ بیت کی معصومیت کے دعوے، یہ سب ہم جیسے انسانوں کے اجتہادات ہیں۔ یہ ایک مخصوص عہد کا فیصلہ ہے، خدا کی آواز نہیں۔ فقہائے محدثین کے دواوین ہوں یا علمائے اہل الرائے کے اجتہادات، تاریخ وآثار کی کتابیں ہوں یا تعبیر وتصوف کی نکتہ آفرینیاں، یہ تمام کتابیں اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود انسانی التباسات سے مملو ہیں۔ نہ تو علمائے فقہ آسمان سے نازل ہوئے ہیں اور نہ ہی اہل کشف کی روحانی سیادت پر شرع سے کوئی دلیل

لانا ممکن ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اسلام جن انسانی مداخلات کے بغیر متصور ہو سکتا ہو انھیں لازماً اس راستے کا سنگ میل قرار دیا جائے۔

قرآن مجید ہدایت کا ابدی سرچشمہ ہے۔ بدقسمتی سے اب تک قرآن مجید کا ہر مطالعہ ثانوی آخذ کی روشنی میں کچھ اس طرح کیا جاتا رہا ہے کہ ان آخذ کو فہمِ قرآن کی کلید کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ قرآن کی روشنی میں ثانوی اور ذیلی آخذ کا محاکمہ کیا جاتا اور پھر جن باتوں پر قرآن کی شہادت قائم ہوتی انھیں قبول کیا جاتا اور جو باتیں قرآنی تصورِ حیات سے میل نہ کھاتیں انھیں بلا تردد مسترد کر دیا جاتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ ہم ان روایتوں پر بھی ایمان لے آئے جو متنِ قرآن پر شبہات وارد کرتی تھیں، جو تخصیص کے ساتھ یہ بتاتی تھیں کہ فلاں آیت اب منسوخ و متروک ہے اور فلاں آیت کا حکم متن کی عدم شمولیت کے باوجود اب بھی باقی ہے اور یہ کہ قرآن مجید کی فلاں فلاں آیات بعض اصحاب نبیؐ کے نسخوں میں یوں اور یوں پائی جاتی تھیں۔ مطالعۂ قرآن کے اس شرانگیز منہج نے، جسے آثار و روایات اور فرقہ بندی کی حمایت حاصل تھی، ہمیں وحیِ ربّانی کے چشمۂ صافی سے رفتہ رفتہ اتنا دور کر دیا کہ ہم ایک راست تخلیقی مطالعہ کی ہمت کھو بیٹھے۔ صدیوں سے حاملین قرآن اس التباسِ فکری کا شکار ہیں کہ متقدمین کے تعبیری، تفسیری، فقہی اور آثاری ادب کے بغیر قرآن مجید کا مستند اور معتبر فہم حاصل نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ قرآن مجید کی نظری حیثیت اس سے کہیں بلند ہے کہ انسانی عقل و دانش اس کے معانی پر فیصلہ دے یا اس کے معانی کا حتمی تعین کرے۔ سچ تو یہ ہے کہ قرآن مجید تعبیری ادب کے بغیر سمجھا جا سکتا ہے جبکہ تعبیر و تفسیر اور فقہ و آثار کے یہ ذخیرے قرآن مجید کے بغیر اپنی معنویت کھو دیتے ہیں۔ تعبیر کو تنزیل کے پیچھے چلنا چاہیے، اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ تنزیل کی کمان اپنے ہاتھوں میں لے لے۔

قرآن مجید خدا کا ایک ایسا لازوال عطیہ ہے جس پر ابد تک تمام انسانی نسلوں کا یکساں حق ہے۔ یہ ایک ایسی روشنی ہے جس سے تاریخ کے آخری لمحہ تک اقوام عالم کی رہنمائی کا کام لیا جانا ہے۔ خدا جس طرح اس کتاب کے ذریعہ عہد رسولؐ کے انسانوں سے کلام کرتا تھا اسی طرح آج بھی ہم جیسے تہی حال انسانوں سے مخاطب ہے۔ بلکہ غیابِ ذاتِ ختمی رسالت میں کتاب کی اہمیت پہلے سے کہیں بڑھ گئی ہے۔ ایسی صورت میں کتاب سے بے اعتنائی اور تعبیری ادب پر انحصار تباہ کن نتائج کو ہی جنم دے سکتا ہے، جس کے مظاہر پر ہماری صدیوں کی تاریخ شاہد ہے۔ جو لوگ متوارث اسلام میں انبیائی آواز کے متلاشی ہیں انھیں یہ جان لینا چاہیے کہ تاریخی اسلام میں انھیں التباساتِ فقہی کی گونج، اساطیری تفسیری حکایات اور منہجِ کلامی کی بازگشت کے علاوہ اور کچھ نہ ملے گا۔ خدائی آواز کے متلاشیوں کو راست اکتساب کا جوکھم مول لینا ہوگا کہ شیخ الاسلام کا سرکاری اسلام فی نفسہ ایک انحراف کا پیدا

کردہ فریبِ نظر ہے۔ اسلام تو شیخ الاسلام یا احبارِ دین کی بساط لپیٹنے آیا تھا، اس کی دعوت اصر و اغلال سے نجات کی دعوت تھی، جہاں بندے اور خدا کے درمیان تمام انسانی واسطے اپنا اعتبار کھو دیتے ہوں۔ لہٰذا ایک نئی ابتداء کے لیے ادارۂ احبار کا خاتمہ ضروری ہوگا تاکہ خدا کے آزاد بندے اپنی توفیق بھر خدا کی اس نعمت سے اپنا حصّہ حاصل کر سکیں۔

مسلم ذہن صدیوں سے تضاد و تشتتِ فکری کی آماجگاہ ہے۔ آیاتِ اکتشاف سے ہماری مہجوری نے ہمارے اندرون میں ایک ایسی ثنویت کو جنم دیا ہے جس سے نجات کی ہر خواہش، ایسا محسوس ہوتا ہے، تاریخی اسلام کی بساط ہی لپیٹ کر رکھ دے گی۔ حیص بیص کی اس عمومی فضا میں بہتوں کے لیے ایک منافقانہ پارسائی آخری پناہ گاہ بن گئی ہے۔ وہ امت جسے شمس و قمر کی گردش میں عدد السنین و الحساب پر مطلع کیا گیا تھا، اس کے علمائے شرع رؤیتِ ہلال کی عینی شہادت پر تو آج بھی مصر ہیں جب کہ اوقاتِ سحر و افطار یا اوقات صلوٰۃ کی تخصیص اور سمتِ قبلہ کے تعین میں وہ جدید آلات و تقویم کو برضا و رغبت قبول کئے لیتے ہیں۔ مذہبی ذہن کا یہ تضاد جو کہیں حیلِ فقہی کی شکل اختیار کرتا ہے اور کہیں اختلافِ امت کو رحمت قرار دینے کا سبب ہوا ہے، جس کے ذریعہ اس نقطۂ نظر کے مطابق امت کے لیے متبادل راستے کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، ایک نئی ابتداء میں مسلسل مزاحم ہوتا رہا ہے۔

آج متبعینِ محمدؐ ماضی کے مقابلے میں کہیں بڑے چیلنج سے دوچار ہیں۔ اگر ایک طرف انھیں اپنے داخلی انتشار اور ذہنی تضاد کو دورنِ خانہ مکالمے کے ذریعے حل کرنا ہے تو دوسری طرف وحی ربّانی سے راست اکتساب کی دعوت بھی کچھ کم اندیشیوں کی حامل نہیں۔ اس پر طرفہ یہ کہ تاریخ کے انحراف کے نتیجے میں اقوامِ عالم آج جن فتنہ خیز مسائل سے دوچار ہیں، انسانی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ماحولیات کی تباہی، بحر و بر اور زیر زمین مسلسل بڑھتی آلودگی، زرِ خالص کا ظہور اور ایک معاشی نظامِ جبر میں ٹیکس کے جبری قوانین کے ذریعہ فرد کی آزادی جس طرح آج سلب ہوگئی ہے ایسا پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ تابوت میں آخری کیل نظام تعلیم اور ذرائع ابلاغ کا پیدا کردہ ہنگامۂ ہاؤ ہو ہے جس نے ہمارے قلب و نظر پر کچھ اس طرح پہرہ بٹھایا ہے کہ ہم چیزوں کو اس کی اصل ماہیت میں دیکھنے کے اہل بھی نہیں رہ گئے ہیں۔ تاریخ کے اس عالمِ سکرات میں ضرورت اس بات کی ہے کہ متبعینِ محمدؐ اسلام کے اصل الاصل قالب کو دوبارہ دنیا کے سامنے منکشف کریں۔ ایک ایسا اسلام جس میں رحمت و نجات کا مژدۂ جانفزا ہو اور جس پر کسی قومی، لسانی، نسلی اور جغرافیائی تسلط کا شائبہ بھی نہ پایا جاتا ہو۔

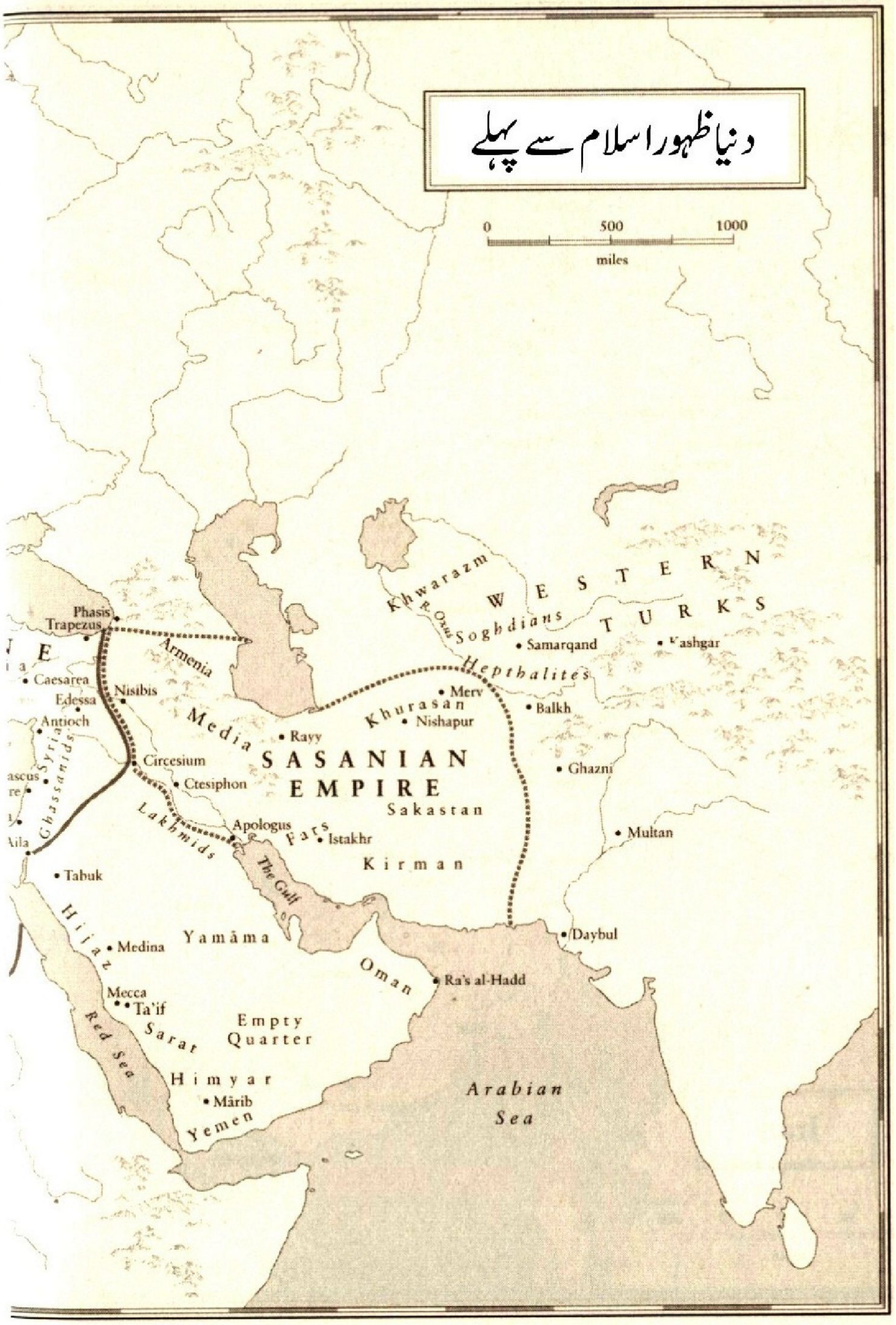
ایک ایسے اسلام کی بازیافت جس سے آپؐ کی رحمۃ للعالمینی عبارت ہے، فی نفسہٖ ایک بہت بڑا چیلنج ہے۔ جو تقریباً اسی غلغلہ انگیز کیفیت کو جنم دے گی جو کسی نئے نبی کی آمد پر ہوا کرتی ہے۔ وحئ ربّانی کی یہی وہ نظری حیثیت ہے جس سے غیابِ پیمبری میں متبعینِ محمد کو کام لینا ہے۔ البتہ وحی کے چشمۂ صافی سے راست اکتساب کے لیے

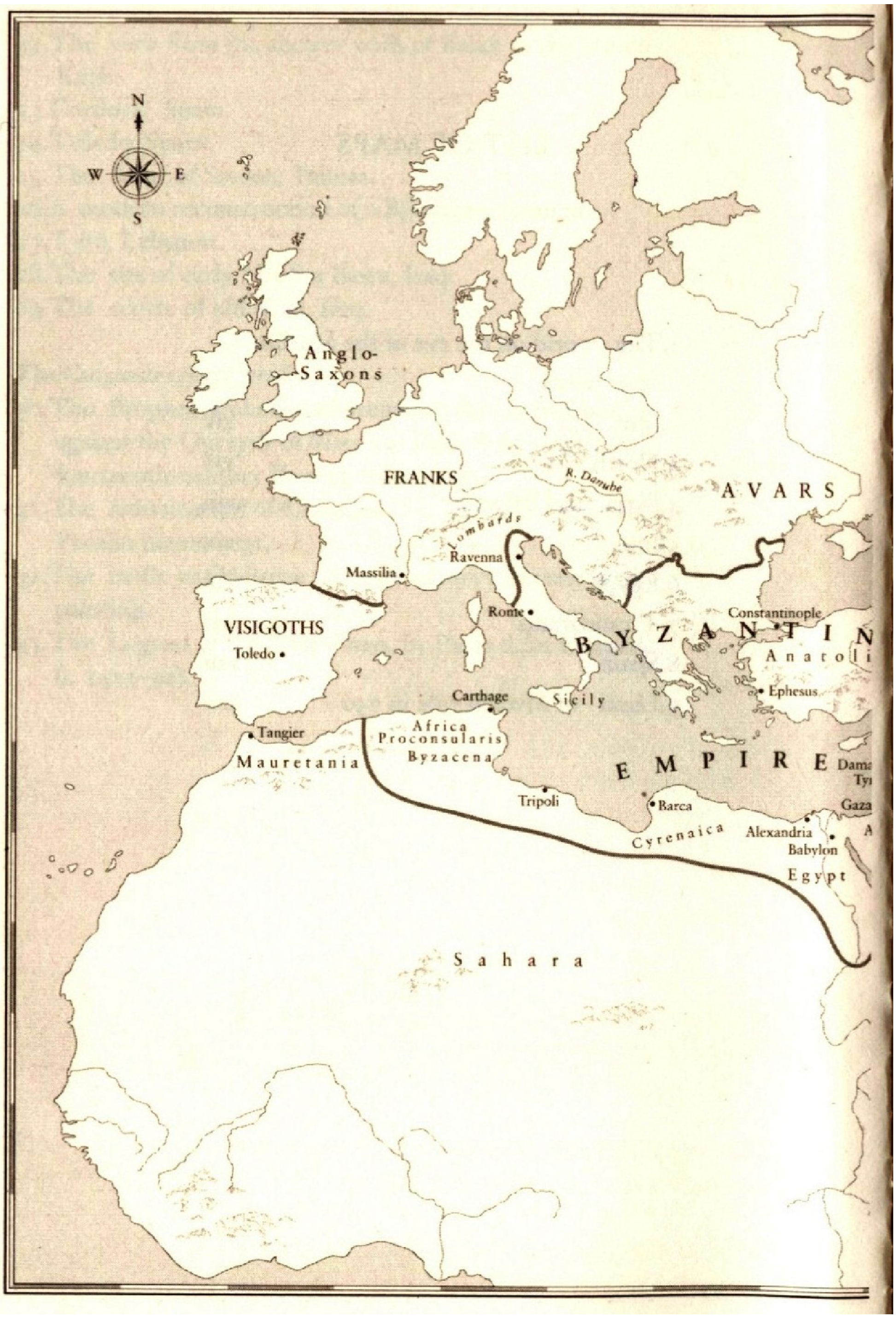
صرف سابقہ منہج کی بساط لپیٹنے سے کام نہ چلے گا بلکہ ایک ایسے متبادل منہج کی داغ بیل ڈالنی ہوگی جہاں الفاظ تحدیدِ معانی کے بجائے تلقین وتبشیر کا فریضہ ادا کرتے ہوں۔ الفاظ کو commanding tool کی حیثیت حاصل نہ ہو اور نہ ہی ان کے دم پر غور وفکر کا انحصار ہو۔ گویا تعبیر وتاویل کا ایک ایسا متبادل نظام تشکیل پائے جہاں ماورائے الفاظ بھی پڑھنے والے کے لیے بہت کچھ موجود ہو۔ اس منہج کی وضاحت اور اس کی شہادت کے لیے قرآن مجید کے پیرائیہ قصص سے کام لیا جا سکتا ہے جہاں قصص وحکایات اور تمثیل کے پیرائے میں ان حقائق ومعارف کو بیان کیا گیا ہے جس کے بیان کی تاب سیدھے سادے لفظی بیانیہ میں نہ تھی۔ خدا، آخرت، ابدیت اور ان جیسے تمام امور الفاظ کی تنگ دامانی سے ماوراء قاری کے دل ودماغ پر ایک ناقابل بیان تاثر ثبت کرتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے حقیقت اسے قریب سے چھو کر گزری ہو۔ اس کے حواس لذت آشنا ضرور ہوں لیکن بیان میں لائیے تو ایسا لگتا ہے جیسے وہی حقیقت اس کے ہاتھ میں آتے آتے پھسل جاتی ہو۔ الفاظ کی سطح پر دیکھئے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ تاریک یا روشن، چھوٹا یا بڑا، جنت یا جہنم، ابد یا ازل محض عبوری حقیقتیں ہیں۔ ابدی اور لازوال حقیقت (absolute truth) تو صرف خدا کی ذات ہے۔ ایک ایسے منہج کی تشکیل جہاں الفاظ معانی کو روشن کرتے ہوں اس کی تحدید نہیں کرتے، اپنے اندر اس امکان کا حامل ہے کہ وہ الفاظ سے ماوراء بھی غایتِ متن کا ادراک کر سکے۔ اس نئے منہج علمی کی تشکیل میں رہنمائی باہر سے نہیں بلکہ اندر سے آئے گی۔ قرآنی اسالیب سے اس نئے ڈسپلن کے بنیادی خدوخال کی تشکیل کا کام لیا جانا چاہیے۔ ایک نئے episteme کی تشکیل کے بغیر نئی تہذیب کی بنا نہیں ڈالی جا سکتی۔

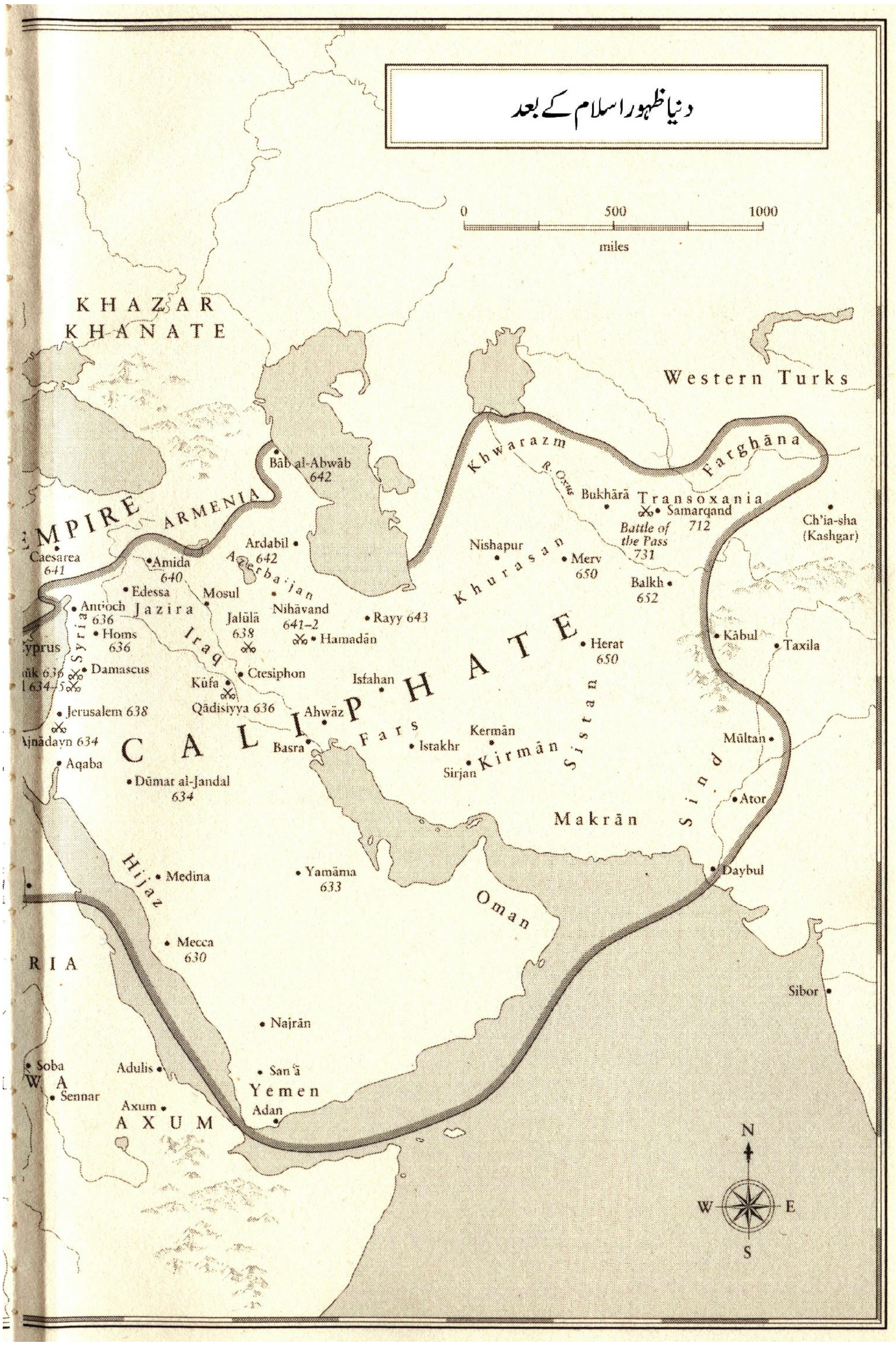
تسخیر واکتشاف قیادت کا استوانہ ہے۔ امینِ کائنات کی حیثیت سے ہم جب تک اس محاذ پر سرگرم رہے ہماری ملی زندگی صدائے کن فیکون سے عبارت رہی۔ ہم اس اعتماد سے سرشار رہے کہ خدا نے تاریخ کی لگام آخری لمحہ تک کے لیے اب ہمارے ہاتھوں میں تھما دی ہے۔ اس غیر معمولی اعتماد نے ہمیں قلتِ تعداد کے باوجود ناقابل تسخیر بنا دیا تھا۔ تب ہم اصحابِ یقین کہلاتے جس کے دم سے کتابِ ہدیٰ اور کتابِ فطرت کا نامحسوس توازن قائم تھا۔ اکتشافی طرزِ فکر سے اساطیری طرزِ فکر کا یہ سفر بالآخر ہمیں ایک ایسے مقام پر لے آیا جہاں تاریخ کی لگام ہمارے ہاتھوں سے پھسل گئی۔ لیکن چونکہ تہذیب کی ہیئت اب بدل چکی تھی، غور وفکر کا منہج تبدیل ہو چکا تھا، سو ہماری مست خرامی کے سبب تحریکِ اکتشاف ہجرت پر مجبور ہوئی۔ تب سے اب تک انسانی تہذیب کا نمو وارتقاء بے سمتی کا شکار ہے۔ یہاں تک کہ آج اکیسویں صدی کی ابتداء میں صاف محسوس ہوتا ہے کہ سرمایہ داری کے طوفانِ بلاخیز نے کاروانِ انسانی کی سمت یکسر گم کر دی ہو۔ سرمایہ داری صرف فطرت کی تباہی کا موجب نہیں ہوئی بلکہ اس نے غربت وافلاس اور بھک مری کو اتنے بڑے پیمانے پر جنم دیا ہے جس کی مثال انسانی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملتی۔

امریکی صارفی ماڈل ایک ایسی ڈسٹ بِن ثقافت سے عبارت ہے جہاں تمام اعلیٰ اخلاقی قدریں، انسانی اور فطری وسائل، استعمال کے بجائے استحصال کے بعد اس میں پھینک دی گئی ہوں۔ منصبِ سیادت سے ہماری صدیوں کی مہجوری نے مسائل کا ایک کوہ گراں بار جمع کر دیا ہے۔ متبعینِ محمد کو آج صرف اپنے گھر کی درستگی پر اکتفا نہیں کرنا ہے بلکہ اس قرآنی دائرۂ فکر کی ازسرِ نو تشکیل کرنی ہے جو اگر ایک طرف تسخیر و اکتشاف کی رستا خیزیوں کو مہمیز کرے تو دوسری طرف یہ بھی بتائے کہ موجودہ محبوس اور جابرانہ سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں اس کے پاس اگر کوئی واقعی عملی متبادل ہے تو وہ کیا؟

نقشہ جات اور جدولیں

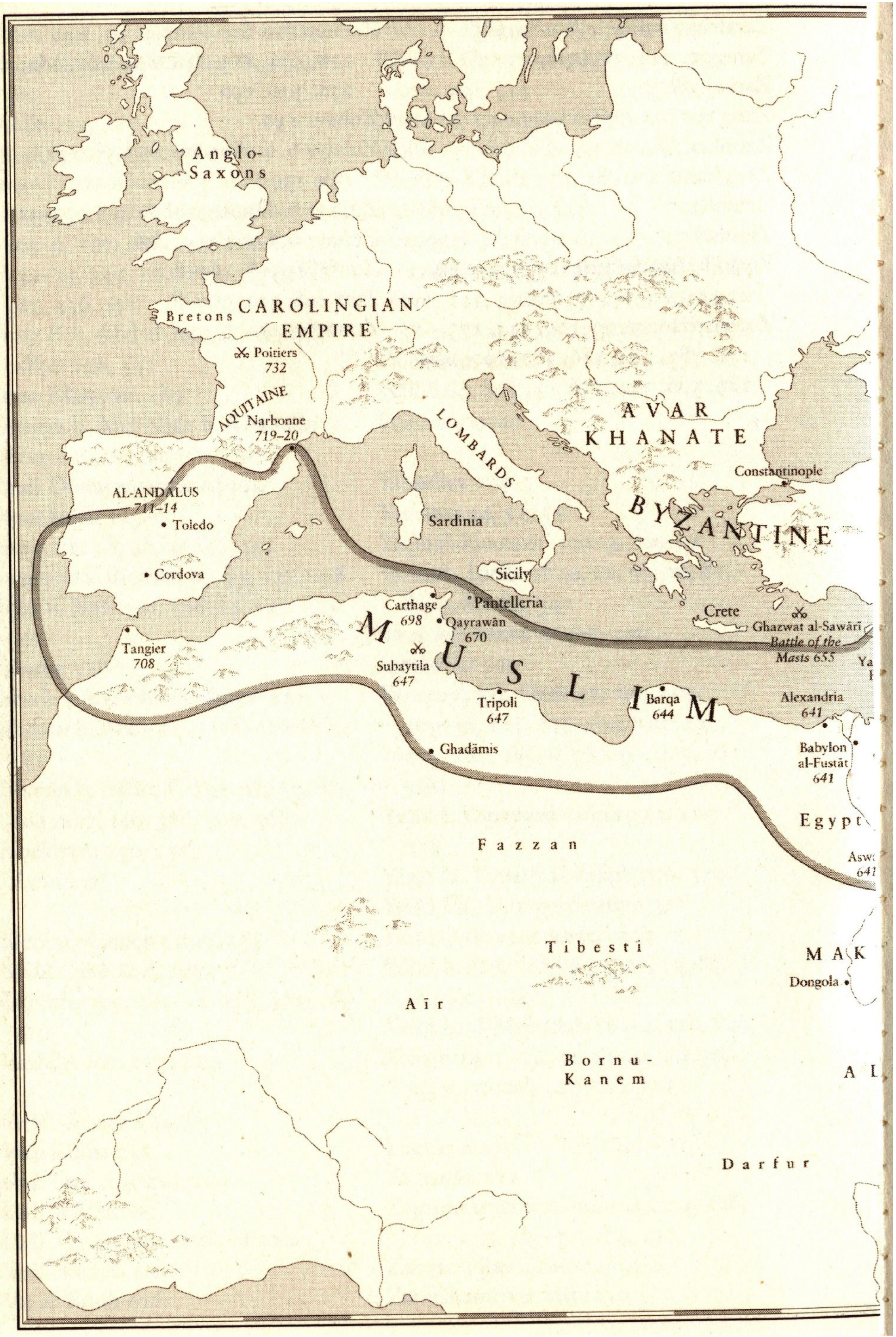

دنیا ظہور اسلام سے پہلے
0
500
1000
miles
W E S T E R N
T U R K S
Khwarazm
R. Oxus
Sogdhians
Samarqand
Kashgar
Hepthalites
Merv
Khurasan
Nishapur
Balkh
Ghazni
Multan
Daybul
Phasis
Trapezus
E
Armenia
Caesarea
Edessa
Nisibis
Antioch
Syria
Ghassanids
Media
Rayy
SASANIAN
EMPIRE
Circesium
Ctesiphon
Sakastan
Lakhmids
Apologus
Fars
Istakhr
Kirman
The Gulf
Aila
Tabuk
Hijaz
Medina
Yamâma
Oman
Ra's al-Hadd
Mecca
Ta'if
Sarat
Empty
Quarter
Red Sea
Himyar
Mârib
Yemen
Arabian
Sea


N
W
E
S
Anglo-Saxons
FRANKS
R. Danube
AVARS
Lombards
Ravenna
Massilia
Rome
Constantinople
VISIGOTHS
Toledo
BYZANTIN
Anatoli
Carthage
Sicily
Ephesus
Africa Proconsularis
Byzacena
Tangier
Mauretania
EMPIRE
Dama
Tyr
Tripoli
Barca
Gaza
Cyrenaica
Alexandria
Babylon
A
Egypt
Sahara

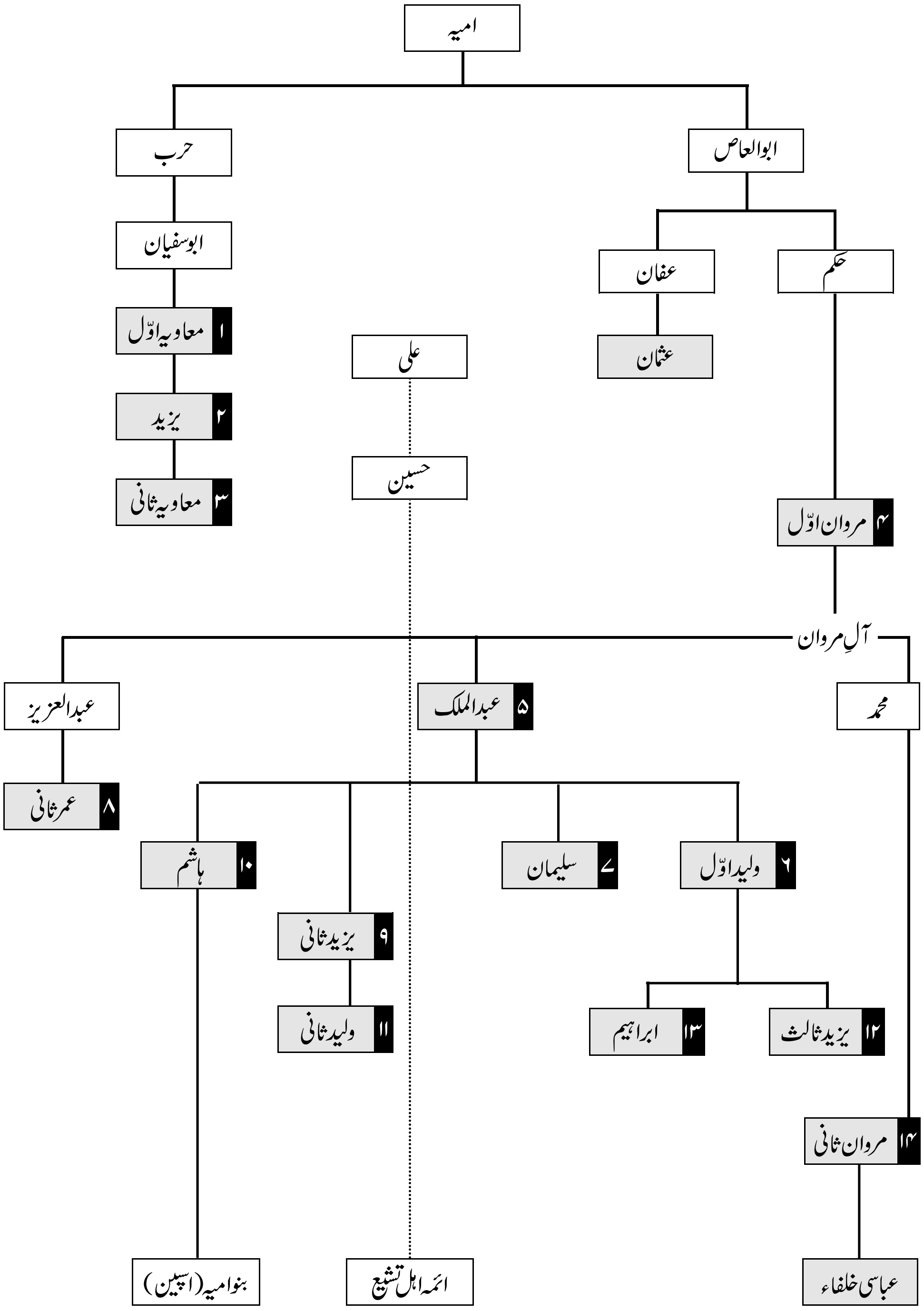


دنیا ظہور اسلام کے بعد

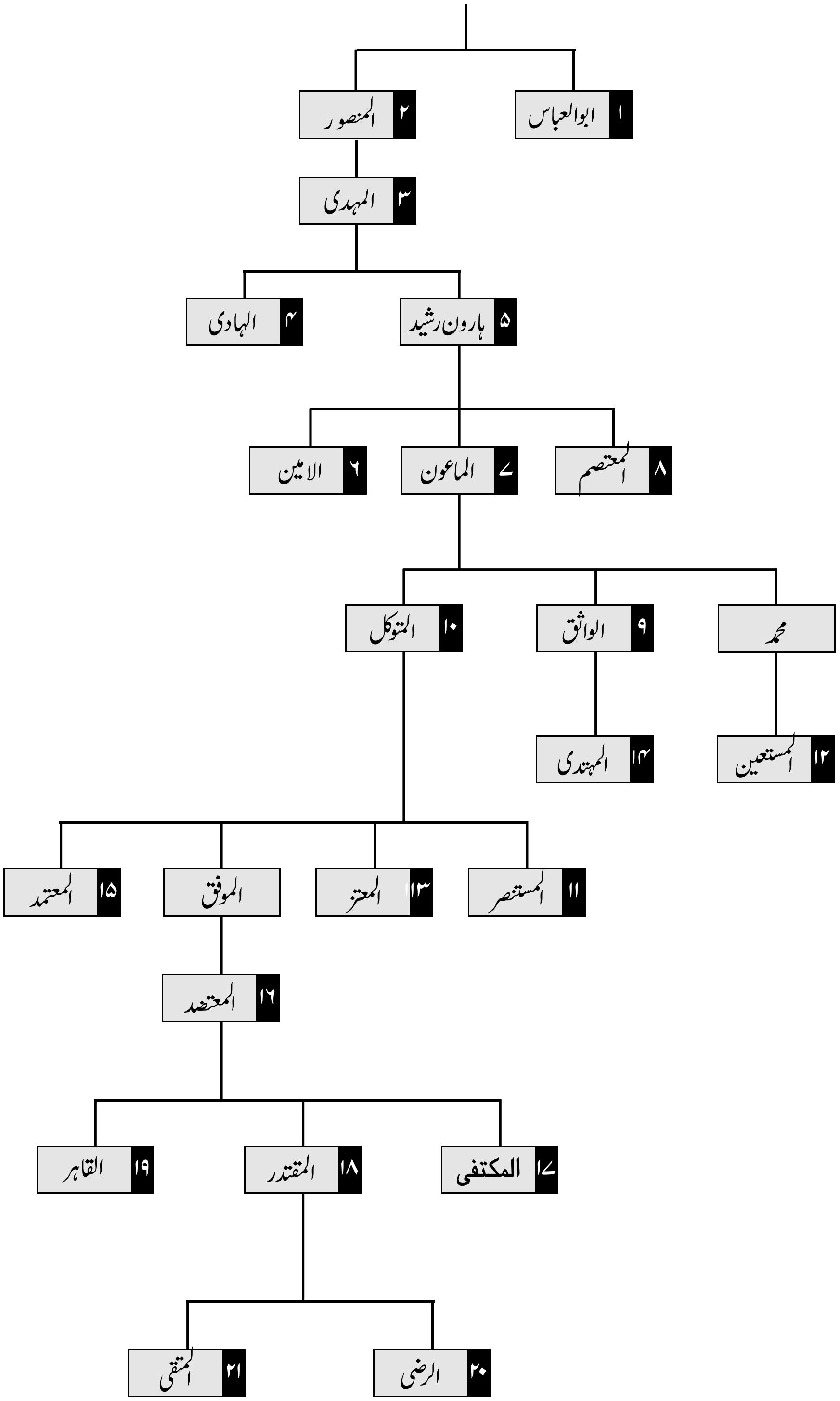
0
500
1000
miles
KHAZAR
KHANATE
Western Turks
EMPIRE
ARMENIA
Bāb al-Abwāb
642
Khwarazm
R. Oxus
Farghāna
Bukhārā
Transoxania
Samarqand
712
Battle of
the Pass
731
Ch'ia-sha
(Kashgar)
Caesarea
641
Amida
640
Ardabil
642
Azerbaijan
Nishapur
Khurasan
Merv
650
Balkh
652
Edessa
Jazira
Mosul
Antioch
636
Syria
Cyprus
Homs
636
Jalūlā
638
Nihāvand
641–2
Hamadān
Rayy 643
Iraq
Kābul
Taxila
Herat
650
Damascus
Ctesiphon
Kūfa
Isfahan
Qādisiyya 636
Jerusalem 638
Ajnādayn 634
CALIPHATE
Ahwāz
Basra
Fars
Istakhr
Kermān
Kirmān
Sirjan
Sistan
Mūltan
Sind
Ator
Aqaba
Dūmat al-Jandal
634
Makrān
Daybul
Hijaz
Medina
Yamāma
633
Oman
Mecca
630
RIA
Sibor
Najrān
Soba
Adulis
San'ā
Yemen
Sennar
Axum
AXUM
Adan
N
W
E
S


Anglo-Saxons
Bretons
CAROLINGIAN EMPIRE
Poitiers 732
AQUITAINE
Narbonne 719–20
LOMBARDS
AVAR KHANATE
Constantinople
BYZANTINE
AL-ANDALUS 711–14
Toledo
Cordova
Sardinia
Sicily
Pantelleria
Crete
Ghazwat al-Sawārī
Battle of the Masts 655
Ya
Carthage 698
Qayrawān 670
Tangier 708
Subaytila 647
Tripoli 647
Barqa 644
Alexandria 641
Babylon al-Fustāt 641
MUSLIM
Ghadāmis
Egypt
Asw
641
Fazzan
Tibesti
MAK
Dongola
Aïr
Bornu-Kanem
AL
Darfur

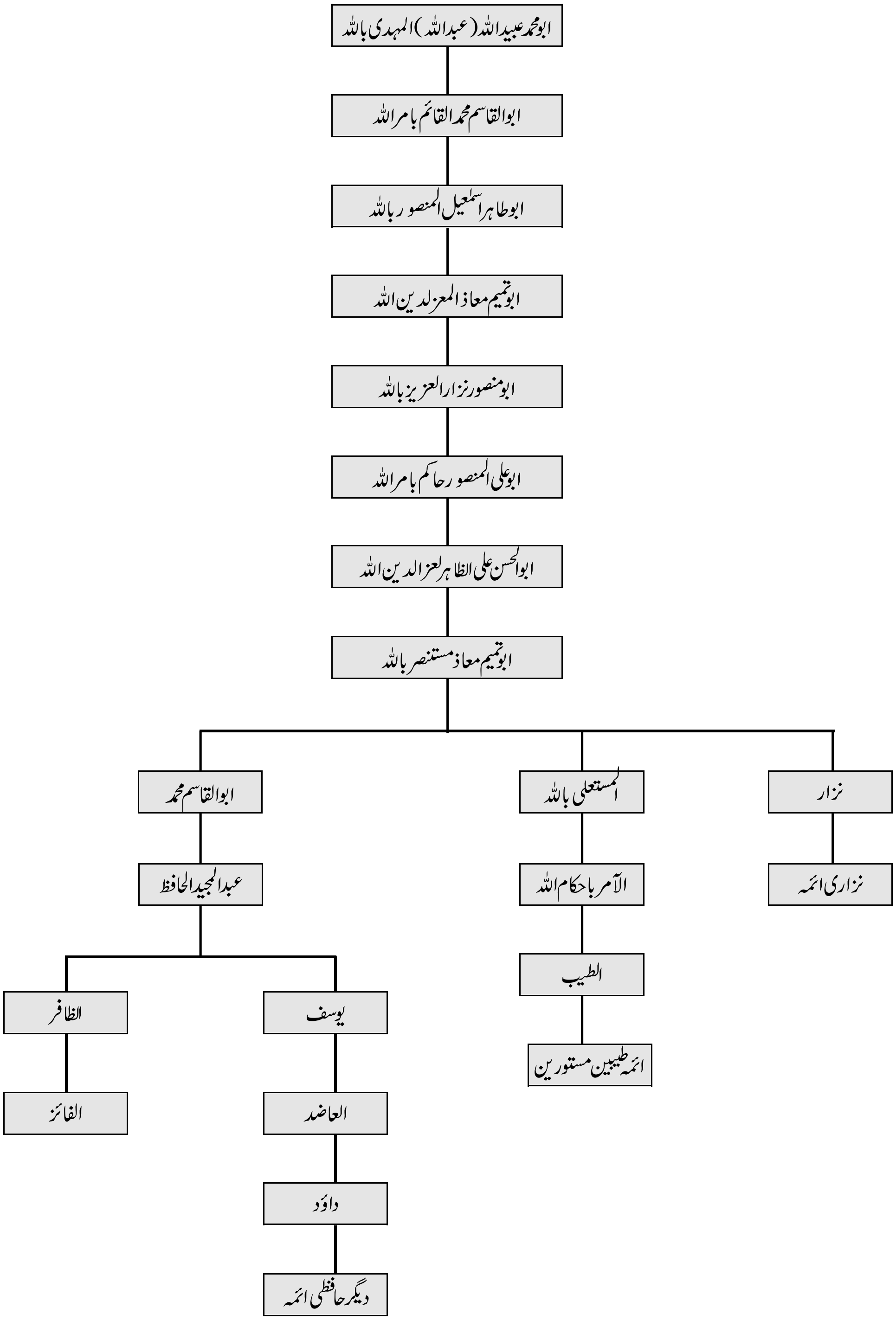
خلفائے بنوامیہ


امیہ
حرب
ابوالعاص
ابوسفیان
عفان
حکم
۱ معاویہ اوّل
علی
عثمان
۲ یزید
حسین
۳ معاویہ ثانی
۴ مروان اوّل
آلِ مروان
عبدالعزیز
۵ عبدالملک
محمد
۸ عمر ثانی
۱۰ ہاشم
۷ سلیمان
۶ ولید اوّل
۹ یزید ثانی
۱۱ ولید ثانی
۱۳ ابراہیم
۱۲ یزید ثالث
۱۴ مروان ثانی
بنوامیہ (اسپین)
ائمہ اہل تشیع
عباسی خلفاء

خلفائے آلِ عباس

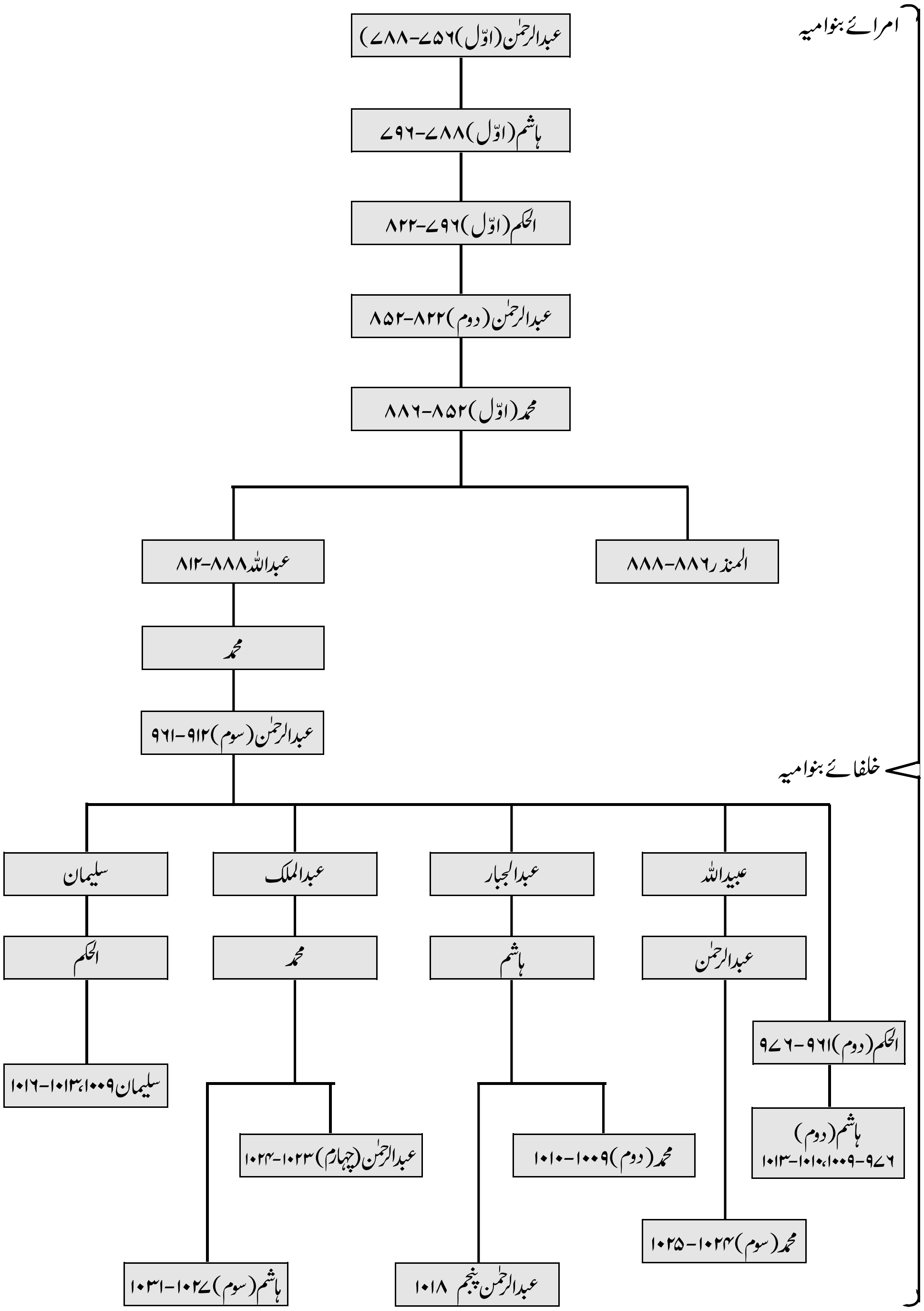

۱ ابوالعباس
۲ المنصور
۳ المہدی
۵ ہارون رشید
۴ الہادی
۸ المعتصم
۷ الماعون
۶ الامین
محمد
۹ الواثق
۱۰ المتوکل
۱۲ المستعین
۱۴ المہتدی
۱۱ المستنصر
۱۳ المعتز
الموفق
۱۵ المعتمد
۱۶ المعتضد
۱۷ المکتفی
۱۸ المقتدر
۱۹ القاہر
۲۰ الرضی
۲۱ المتقی

فاطمی خلفاء

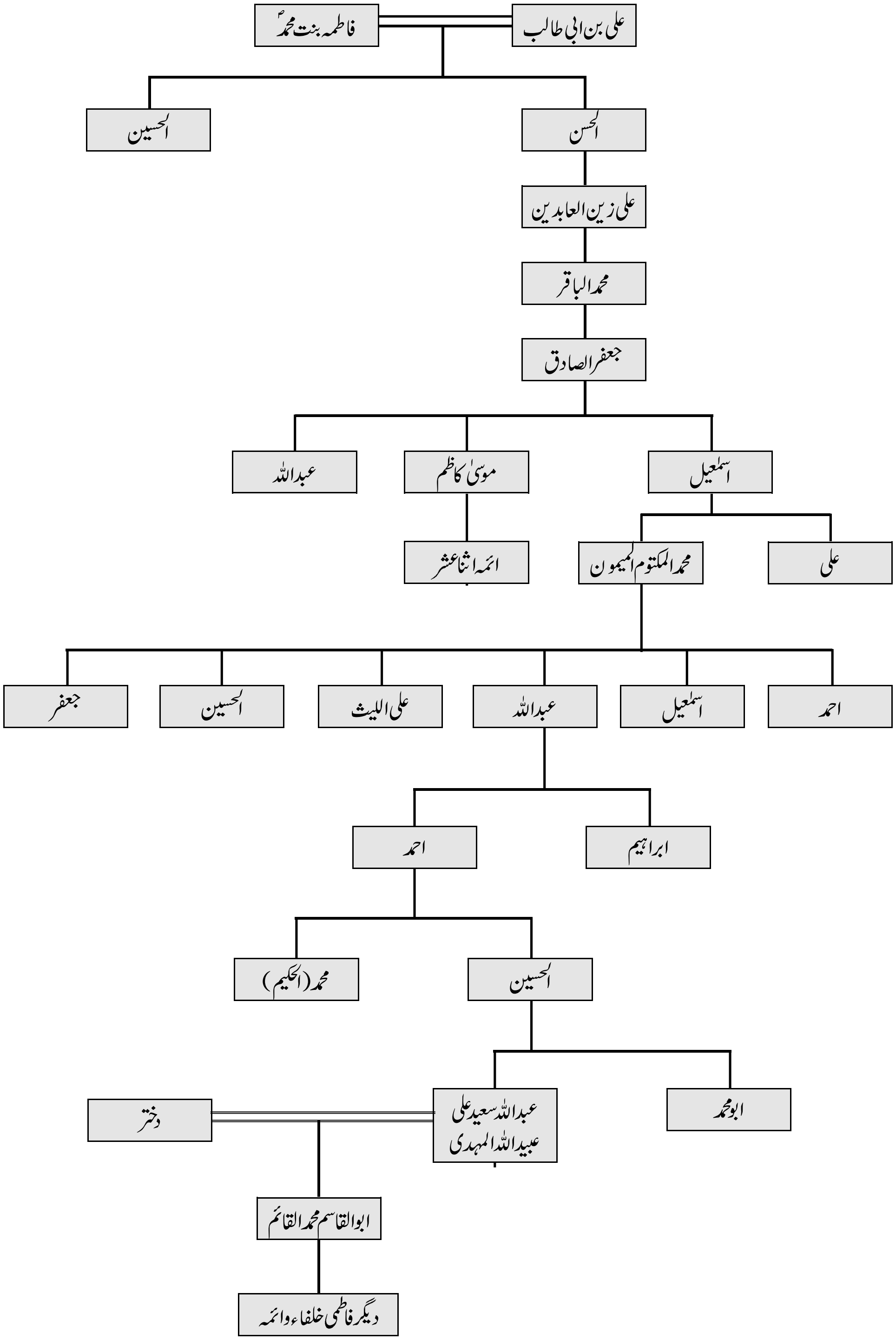

ابو محمد عبید اللہ (عبد اللہ) المہدی باللہ
ابو القاسم محمد القائم بامر اللہ
ابو طاہر اسمٰعیل المنصو ر باللہ
ابو تمیم معاذ المعز لدین اللہ
ابو منصور نزار العزیز باللہ
ابو علی المنصو رحاکم بامر اللہ
ابو الحسن علی الظاہر لعزالدین اللہ
ابو تمیم معاذ مستنصر باللہ
نزار
المستعلی باللہ
ابو القاسم محمد
نزاری ائمہ
الآمر باحکام اللہ
عبد المجید الحافظ
الطیب
ائمہ طیبین مستورین
یوسف
الظافر
العاضد
الفائز
داؤد
دیگر حافظی ائمہ

امارت وخلافت بنوامیہ (اندلس)

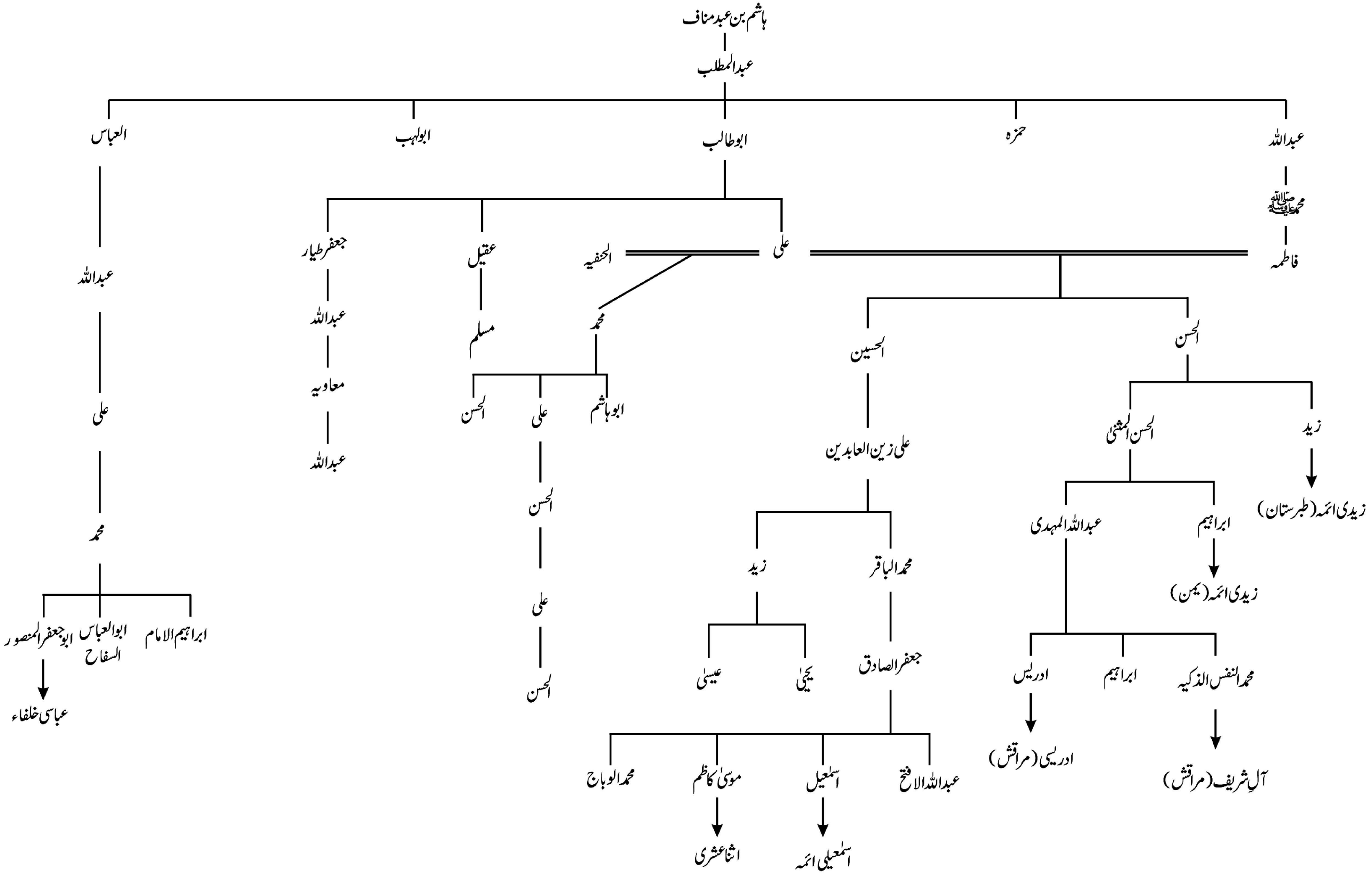
۷۵۶-۱۰۳۱


امرائے بنوامیہ
عبدالرحمٰن (اوّل) ۷۵۶-۷۸۸
ہاشم (اوّل) ۷۸۸-۷۹۶
الحکم (اوّل) ۷۹۶-۸۲۲
عبدالرحمٰن (دوم) ۸۲۲-۸۵۲
محمد (اوّل) ۸۵۲-۸۸۶
المنذر ۸۸۶-۸۸۸
عبداللہ ۸۸۸-۸۱۲
محمد
عبدالرحمٰن (سوم) ۹۱۲-۹۶۱
خلفائے بنوامیہ
سلیمان
عبدالملک
عبدالجبار
عبیداللہ
الحکم
محمد
ہاشم
عبدالرحمٰن
الحکم (دوم) ۹۶۱-۹۷۶
سلیمان ۱۰۰۹، ۱۰۱۳-۱۰۱۶
ہاشم (دوم) ۹۷۶-۱۰۰۹، ۱۰۱۰-۱۰۱۳
عبدالرحمٰن (چہارم) ۱۰۲۳-۱۰۲۴
محمد (دوم) ۱۰۰۹-۱۰۱۰
محمد (سوم) ۱۰۲۴-۱۰۲۵
ہاشم (سوم) ۱۰۲۷-۱۰۳۱
عبدالرحمٰن پنجم ۱۰۱۸

ابتدائے عہد کے فاطمی ائمہ

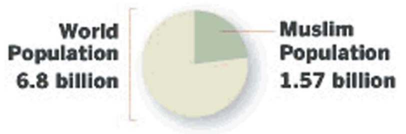

علی بن ابی طالب
فاطمہ بنت محمدؐ
الحسن
الحسین
علی زین العابدین
محمد الباقر
جعفر الصادق
اسمٰعیل
موسیٰ کاظم
عبداللہ
علی
محمد المکتوم المیمون
ائمہ اثنا عشر
احمد
اسمٰعیل
عبداللہ
علی اللیث
الحسین
جعفر
ابراہیم
احمد
الحسین
محمد (الحکیم)
ابو محمد
عبداللہ سعید علی
عبیداللہ المہدی
دختر
ابوالقاسم محمد القائم
دیگر فاطمی خلفاء وائمہ

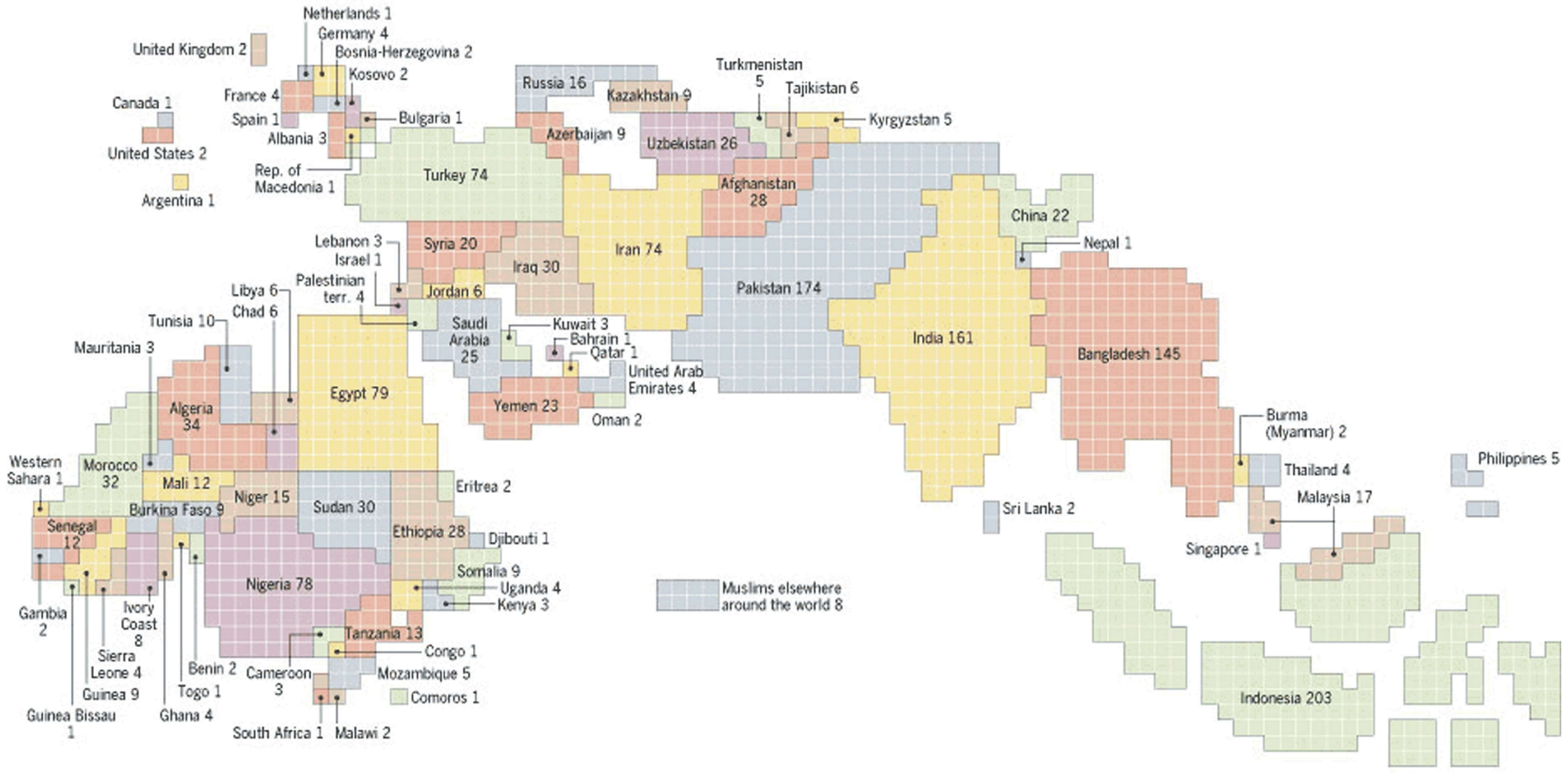
شیعی ائمہ کا شجرۂ نسب



ہاشم بن عبد مناف
عبدالمطلب
عبداللہ
حمزہ
ابوطالب
ابولہب
العباس
محمد ﷺ
فاطمہ
علی
الحنفیہ
عقیل
جعفر طیار
الحسن
الحسین
محمد
مسلم
عبداللہ
معاویہ
عبداللہ
زید
الحسن المثنیٰ
زیدی ائمہ (طبرستان)
ابراہیم
عبداللہ المہدی
زیدی ائمہ (یمن)
محمد النفس الذکیہ
ابراہیم
ادریس
آل شریف (مراقش)
ادریسی (مراقش)
علی زین العابدین
محمد الباقر
زید
جعفر الصادق
یحییٰ
عیسیٰ
عبداللہ الافتح
اسمٰعیل
موسیٰ کاظم
محمد الوباج
اسمٰعیلی ائمہ
اثنا عشری
ابوہاشم
علی
الحسن
الحسن
علی
الحسن
عبداللہ
علی
محمد
ابراہیم الامام
ابوالعباس السفاح
ابوجعفر المنصور
عباسی خلفاء

دنیا کے نقشے پر متبعین محمدؐ




Netherlands 1
Germany 4
Bosnia-Herzegovina 2
Kosovo 2
United Kingdom 2
France 4
Spain 1
Albania 3
Bulgaria 1
Rep. of Macedonia 1
Canada 1
United States 2
Argentina 1
Russia 16
Kazakhstan 9
Turkmenistan 5
Tajikistan 6
Kyrgyzstan 5
Azerbaijan 9
Uzbekistan 26
Afghanistan 28
Turkey 74
Iran 74
China 22
Nepal 1
Syria 20
Iraq 30
Lebanon 3
Israel 1
Palestinian terr. 4
Jordan 6
Pakistan 174
India 161
Bangladesh 145
Saudi Arabia 25
Kuwait 3
Bahrain 1
Qatar 1
United Arab Emirates 4
Yemen 23
Oman 2
Libya 6
Chad 6
Tunisia 10
Mauritania 3
Egypt 79
Algeria 34
Morocco 32
Western Sahara 1
Mali 12
Burkina Faso 9
Niger 15
Sudan 30
Eritrea 2
Ethiopia 28
Djibouti 1
Senegal 12
Nigeria 78
Somalia 9
Uganda 4
Kenya 3
Tanzania 13
Congo 1
Mozambique 5
Comoros 1
Cameroon 3
South Africa 1
Malawi 2
Gambia 2
Ivory Coast 8
Sierra Leone 4
Guinea 9
Guinea Bissau 1
Benin 2
Togo 1
Ghana 4
Burma (Myanmar) 2
Thailand 4
Malaysia 17
Singapore 1
Sri Lanka 2
Philippines 5
Indonesia 203
Muslims elsewhere around the world 8

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *Mapping the Global Muslim Population, October 2009*